Archiv
für
Geschichte der Philosophie.

I. Band 3. Heft.

XVII.

Zur philosophischen Terminologie.

Ein Vorschlag und eine Aufforderung.

Von

Rudolf Eucken in Jena.

Das Interesse für die philosophische Terminologie ist augenscheinlich in kräftigem Wachsthum begriffen. Nicht nur einzelne auffallende Daten erregen die Aufmerksamkeit, sondern es wird überhaupt die Sache als ein erheblicher Bestandtheil der historisch-philosophischen Forschung anerkannt, hervorragende Werke — wir erinnern nur an Zeller und Prantl — behandeln durch ihre ganze Ausdehnung das Problem der Fixirung eigenthümlich wissenschaftlicher Ausdrücke mit gleichmässigem Interesse, in allen hiehergehörigen Angaben wird jetzt eine genaue und quellenmässige Begründung verlangt.

Diese Bewegung steht unzweifelhaft in weiteren Zusammenhängen des wissenschaftlichen Lebens der Gegenwart, und speciell der historischphilosophischen Arbeit. Gegenüber der früher vorwaltenden spekulativen Richtung ist nunmehr eine exakte aufgekommen; will dieselbe das unermessliche Gewebe der Vergangenheit mit allen seinen Verzweigungen und nach allen seinen Zusammenhängen in treuester Aufnahme des Thatbestandes ausbreiten,

so leuchtet ein, wie viel ihr dabei die Ermittelung der wissenschaftlichen Sprache nützen kann, ja wie sie unmittelbar ein Stück ihrer Arbeit werden muss. Weiter aber hängt diese besondere Arbeit mit allgemeineren Tendenzen unserer Zeit insofern zusammen, als sie alle Leistung des Individuums in greifbarer Abhängigkeit von der geschichtlichen Lage und dem Stande der Umgebung zeigt. Sinnfälliger als hier kann sich schwerlich darstellen, dass alles Wirken des Einzelnen aus solchen Zusammenhängen der Geschichte und der Gesellschaft erfolgt, dass eine Gesammtbewegung durch die Menschheit geht, zu der alle besondere Leistung eine Beziehung gewinnen muss, wenn sie irgend sich befestigen und eingreifen will. Ohne Zweifel hat diese Betrachtungsweise ihre Schranken, mit deren Ueberschreitung sie in's Unrecht gerathen würde. Aber auch wer es mit uns entschieden ablehnt, alle spekulative Behandlung der Geschichte durch die exakte verdrängen zu wollen, wer wegen jener Macht der Bedingungen und Umgebungen des Wirkens keineswegs die Unmittelbarkeit des eigentlichen Schaffens aufgeben will, er kann die Bedeutung jener neueren Betrachtungsweise vollauf zugestehen und mit ihr auch die terminologische Forschung in Ehren halten. Gegen den Vorwurf, ein todter Notizenkram, eine Sache müssiger Curiosität zu sein, ist sie durch die Verbindung mit so mächtigen geistigen Strömungen unbedingt gesichert.

Dieser Bedeutung der Sache entspricht aber bei aller Steigerung des Interesse's noch nicht der Stand der Arbeit. Viele Ermittelungen bleiben in völliger Vereinzelung und gelangen daher nicht zu fruchtbarer Verwerthung. Aber auch was sich an zusammenhängenden Einsichten findet, wie in den Hauptwerken der geschichtlichen Forschung, das tritt nicht selbständig genug heraus, um anzuregen, was es anregen könnte. Kurz es fehlt ein Zusammenhang des Ganzen, welcher allein der Arbeit eine sichere Richtung und der Leistung einen sichern Erfolg zu geben vermag; auf die Entwicklung dieses Zusammenhanges ist daher vor allem die Aufmerksamkeit zu richten.

Einen Beitrag zur Förderung dieser Aufgabe habe ich vor einer Reihe von Jahren mit einer „Geschichte der philosophischen

Terminologie im Umriss“ zu geben versucht[1]). Ueber die Unzulänglichkeit dieses Unternehmens war ich mir, wie das Vorwort jener Arbeit zeigt, von Anfang an völlig klar. Was dort an Umrissen entworfen, kann nur als Anregung zu weiteren Forschungen einen Werth haben. Den Grundstock unserer Terminologie auf griechischem Boden sowohl in den gemeinsamen Zügen und den Gesammtergebnissen als in der überreichen Mannigfaltigkeit der einzelnen Schulen zur Anschauung zu bringen, die Aneignung durch die Lateiner sammt der eigenartigen Formulirung und Specificirung im Mittelalter zu verfolgen, die Entwicklung der neueren Terminologie vorzuführen, wie sie die neu aufsteigende Gedankenwelt bald in eigne Formen fasst, bald Aelteres werkzeuglich gestaltet, dazu die Verzweigung der Nationen, für uns Deutsche besonders die durch sehr verschiedenartige Faktoren bewirkte Schöpfung einer eigenthümlichen philosophischen Sprache, das alles — im Sinne der exakten Forschung der Gegenwart behandelt — stellt so unübersehbare Aufgaben, dass nur die vereinigte Arbeit vieler Kräfte ihr gewachsen sein kann. In unserer Zeit der Cooperation, auf wissenschaftlichem Gebiet gerade so gut wie auf socialem, ist gewiss zu erwarten, dass schliesslich irgend eine Akademie sich der Sache annehmen und für eine zweckentsprechende Durchführung Sorge tragen wird. Aber dass das sehr bald geschehe, ist vielleicht kaum zu wünschen, da vor einem abschliessenden Unternehmen noch viel zur Klärung des Gegenstandes und zur Verständigung über die Anlage und die Grenzen der Arbeit zu thun ist; jedenfalls müssen wir mit der Thatsache rechnen, dass die Angelegenheit zunächst auf die freie Initiative der Einzelnen gestellt bleibt.

Aber diese Einzelnen könnten unter sich in grössere Gemeinschaft treten als es bei der gegenwärtigen Zersplitterung der Fall ist. Wenn das was an neuen Daten und neuen Zusammenhängen entdeckt wird, wie das bei der Quellenforschung mit ihrem Detail

---

[1]) Ein paar Nachträge dazu bilden die Abhandlungen „Zur Geschichte der Parteinamen“ (Beiträge zur Geschichte der neuern Philos. S. 166 f.) u. „Philosophie und deutsche Sprache“ (Allg. Zeit Okt. 1885).

fortwährend geschieht, deutlicher aus den besonderen Zusammenhängen herausgehoben, rascher der gelehrten Welt mitgetheilt würde, so wäre davon nicht nur mannigfache Anregung im Einzelnen, sondern auch eine kräftigere Belebung des gesammten Gebietes zu hoffen. Selbst die Mittheilung einzelner Beobachtungen kann nützlich sein, namentlich bei Ausdrücken, die über eine besondere Schule hinaus Eigenthum der gesammten Wissenschaft geworden sind. Vornehmlich aber wird da eine Veröffentlichung von Interesse sein, wo sie auf allgemeinere Zusammenhänge hinweist und damit zu weiterer Forschung antreibt. Erfahren wir, z. B., um einige an der Grenze von Wissenschaft und allgemeinem Kulturleben liegende Ausdrücke herauszugreifen, dass „Thatsache“ von Spalding, „Selbstsucht“ von Crugot stammt, so mag daraus ein Antrieb erwachsen, die Einflüsse der populärreligiösen Litteratur des 18. Jahrhunderts auf die philosophische Sprache weiter zu verfolgen, wird „Optimismus“ zuerst als Bezeichnung des leibnizischen Systemes bei den französischen Jesuiten (mémoires de Trevoux 1737 Februar) gefunden, so gibt das nicht nur einen festen Ausgangspunkt für die Geschichte jenes Ausdruckes, sondern es weist zugleich auf Beziehungen und Einflüsse hin, die über den besonderen Punkt hinaus von Bedeutung sind.

Dass sich hier eine gegenseitige Handreichung bilde, ist um so wünschenswerther, als auf diesem Gebiet naturgemäss neben der planmässigen Forschung gelegentliche Beobachtungen eine grosse Rolle spielen. Wie vieles stammt aus sehr entlegenen, sachlich oft unergiebigen Quellen, wie vieles wagt sich zuerst im Briefwechsel hervor (wie z. B. das leibnizische „Theodicee“ in einem Briefe an Magliabecchi von 1697)! Was hier der Eine nebenbei findet, kann den Anderen auf eine glückliche Fährte bringen, ihn wenigstens davor bewahren in völlig verkehrter Richtung zu suchen, ihm den Kreis offener Möglichkeiten einschränken helfen.

Darum möchten wir, unter erbetener und freundlichst gewährter Zustimmung der hochverehrlichen Redaktion, an die Kreise der Forscher die Bitte richten, terminologische Entdeckungen von allgemeinerem Interesse im Archiv zur Mittheilung zu bringen,

selbstverständlich in möglichster Knappheit. Würde in dieser Weise manches, das sonst für weitere Kreise geradezu verloren ist oder doch nur sehr langsam zur allgemeinen Kenntniss gelangt, rasch allen Fachgenossen zugänglich gemacht, entspänne sich ein lebhafter Wechselverkehr unter den Arbeitenden, so wäre nicht nur im Einzelnen vieles zu gewinnen, sondern es könnte der Zusammenhang der Arbeit verstärkt und die ganze Bewegung in einen rascheren Fluss gebracht werden. Möge daher unser Vorschlag bei den Fachgenossen eine freundliche Aufnahme finden.

XVIII.

Un fragment d'Anaximène dans Olympiodore le chimiste.

Par

Paul Tannery à Tonneins.

On ne connaissait pas, que je sache, une seule ligne présentée par un auteur de l'antiquité comme tirée textuellement de l'ouvrage d'Anaximène de Milet. Voici qu'il vient d'en paraître une ou deux dans une publication [1]) où il ne semblait guère a priori qu'on dût espérer une pareille trouvaille.

Un illustre savant français a entrepris d'éclaircir les limbes obscurs où naquit la science qui lui doit tant de progrès. Mais après avoir écrit les Origines de l'Alchimie, M. Berthelot ne s'en est pas tenu là; il dirige la publication avec traduction française, appareil critique, notes et commentaires, des vieux textes grecs, en presque totalité inédits, qui traitent de l'art sacré.

L'histoire de la philosophie ne se désintéressera certainement pas devant le monument considérable qui s'élève ainsi; elle y trouvera nombre de matériaux qu'il lui appartient d'utiliser et dont M. Berthelot a d'ailleurs suffisamment fait ressortir l'importance spéciale à ce point de vue. Mais aujourd'hui nous n'avons qu'à examiner un point tout particulier.

---

[1]) Collection des anciens alchimistes grecs, publiée sous les auspices du Ministère de l'Instruction publique par M. Berthelot, sénateur, membre de l'Institut, professeur au Collège de France, avec la collaboration de M. Ch. Em. Ruelle, bibliothécaire à Ste Geneviève. — Première livraison. — Paris, Georges Steinheil, 1887.

Dans le Traité d'Olympiodore (page 83, l. 7—10, du texte grec) on lit:

Μίαν δὲ κινουμένην ἄπειρον ἀρχὴν πάντων τῶν ὄντων ἐδόξαζεν Ἀναξιμένης τὸν ἀέρα. Λέγει γὰρ οὕτως· Ἐγγύς ἐστιν ὁ ἀὴρ τοῦ ἀσωμάτου· καὶ ὅτι κατ' ἔκροιαν τούτου γινόμεθα, ἀνάγκη αὐτὸν καὶ ἄπειρον εἶναι καὶ πλούσιον διὰ τὸ μηδέποτε ἐκλείπειν.

Si insignifiant que puisse paraître ce fragment, si suspect qu'il semble même à première vue, les développements que rend nécessaires son examen critique seront peut-être, par eux-mêmes, assez intéressants pour justifier l'étendue donnée à cet article.

Afin de procéder avec ordre, j'étudierai d'abord quelle est la personnalité d'Olympiodore, à quelle occasion intervient la citation ci-dessus, et quel est le degré de probabilité pour que cette citation remonte à une source valable. Je discuterai ensuite le fragment en lui-même, tant dans son sens que dans ses expressions.

1. On est d'accord[2]) pour identifier Olympiodore le chimiste avec un homonyme, natif de Thèbes, et auteur d'une histoire des évènements de son temps (407 à 425 ap. J.-C.) analysée par Photius (Cod. LXXX). Cette identification repose uniquement sur ce que, suivant Photius, cet historien était, d'après son propre témoignage, τὸ ἐπιτήδευμα ποιητής, c'est à dire que de son métier il pratiquait le grand oeuvre. Mais ce rapprochement n'est évidemment pas suffisant; le nom d'Olympiodore est assez commun; il a pu d'ailleurs se transmettre dans une même famille avec la tradition des formules de l'art.

Je ne m'arrête pas à ce que notre auteur est dénommé, dans le titre de son Traité, φιλόσοφος Ἀλεξανδρεύς, car il peut y avoir là seulement l'indication d'une résidence, et, quoiqu'à vrai dire, le titre de philosophe soit réellement justifié, comme on le verra tout à l'heure, il est couramment appliqué, dans les textes grecs alchimiques, aux gens du métier. Mais Photius nous dit expressément que son Olympiodore était Ἕλλην τῇ θρησκείᾳ; le nôtre, au

[2]) **Fabricius**, Bibl. Gr. éd. Harles, VII, 541 suiv. — Je ne connais qu'Usener qui dans sa De Stephano Alexandrino commentatio, (Bonn, 1880), ait implicitement adopté l'opinion contraire que je vais développer.

contraire, est indubitablement chrétien[3]). D'autre part, la description, faite par Photius du style de l'historien, ne s'applique guère à celui de son homonyme; l'un est un praticien ignorant des belles formes du langage et peu soucieux du choix des expressions; l'autre est un homme d'une instruction supérieure qui n'a d'ailleurs peut-être jamais mis lui-même la main à l'oeuvre, mais qui commente dans un sens allégorique les écrits de ses précurseurs.

Nous allons le voir tout à l'heure se comporter en véritable exégète d'Aristote; on est donc conduit à l'identifier bien plutôt avec l'Olympiodore d'Alexandrie, auteur du Commentaire sur la Météorologie d'Aristote, édité à Venise, 1551, et dont l'époque de la vie est fixée par l'observation d'une comète qu'il fit en 565 après J.-C. Philosophe et maître oecuménique[4]) à Alexandrie, il y précéda Stéphane, qu'Héraclius devait appeler à Constantinople et qui est, comme Olympiodore, un des auteurs importants qui ont traité de l'art sacré. Avant eux, pour trouver un représentant de l'enseignement philosophique à Alexandrie, il faut remonter jusqu'à Jean dit Philopon, qui, dès 517, écrivait sur la Physique d'Aristote les leçons de son maître, Ammonius fils d'Hermias; de celui-ci en a, d'autre part, une observation astronomique faite en 502 avec son frère Héliodore.

Disciple de Proclus, Ammonius était resté païen; mais Damascius lui reproche d'avoir, par un honteux amour du gain, pactisé avec l'évêque d'Alexandrie[5]), et son principal disciple, Jean, fut nettement chrétien. Quoiqu'Olympiodore, dans son commentaire sur Aristote, ne fasse pas de profession de foi, on ne peut guère douter qu'à l'époque où il vécut, il ne partageât la religion dominante. En fait, grâce aux habiles ménagements d'Am-

---

[3]) P. 94, l. 15: τὸ ὑπὸ τοῦ κυρίου εἰρημένον. Olympiodore vient de citer le texte: „La lettre tue, mais l'esprit vivifie", qui, de fait est de St Paul (II Cor. III, 6).

[4]) Usener, De Stephano Alexandrino commentatio. Bonn, 1880, p. 3.

[5]) Photius, p. 1072. — Ὁ δὲ Ἀμμώνιος αἰσχροκερδὴς ὢν καὶ πάντα ὁρῶν εἰς χρηματισμὸν ὁντιναοῦν, ὁμολογίας τίθησι πρὸς τὸν ἐπισκοποῦντα τηνικαῦτα τὴν κρατοῦσαν δόξαν.

monius, l'école d'Alexandrie avait survécu à celle d'Athènes, et sous la tolérance du patriarche, elle garda dignement, jusqu'à l'invasion arabe, la fidélité au noms de Platon et d'Aristote.

2. Le traité chimique d'Olympiodore est dédié à un Pétasios, qualifié de roi d'Arménie et qui semble avoir vécu comme réfugié à Alexandrie [6]). Le commencement parait mutilé; de fait, l'ouvrage est un commentaire sur un traité perdu de Zosime de Panopolis, commentaire où sont intercalées des remarques sur nombre de textes antérieurs. Aucun soupçon ne parait pouvoir être élevé contre l'authenticité de l'oeuvre mise sous le nom d'Olympiodore, et si le texte est souvent corrompu, comme l'est d'ordinaire celui des écrits alchimiques grecs [7]), la corruption n'a guère touché en tout cas le passage que j'ai cité plus haut.

Voyons comment arrive ce passage; Olympiodore veut établir que l'unité de la matière (hypothèse nécessaire pour le but pratique proposé) est professée par les maîtres de l'art, quoiqu'ils aient conçu cette unité sous des modes différents. Il se propose donc de comparer ces divers modes à ceux sous lesquels les anciens philosophes se sont eux-mêmes représenté cette unité. En fidèle disciple d'Aristote, il reprend donc l'exposé du maître (Phys. I, 2, p. 184 b). „Il y a, pour toutes choses, soit un seul soit plusieurs principes; si le principe est unique, il est ou immobile ou mobile, ou infini, ou limité, etc.“ Parmi les tenants de l'unité, Mélissos la regarde comme immobile et infinie, Parménide comme immobile et limitée. Les autres la considèrent comme mobile; ceux-ci d'ailleurs la jugent limitée, Thalès disant l'eau, Diogène l'air, Héraclite et Hippasos le feu; ceux là la proclament infinie, Anaximène pour l'air, Anaximandre pour le μεταξύ.

Tout cet exposé est largement développé (p. 80, l. 19—p. 83, l. 14), évidemment d'après une tradition d'école, dans laquelle Olympiodore se sent plus à l'aise que pour commenter le gno-

---

6) A cette époque, l'Arménie était le théâtre de luttes sanglantes entre le christianisme et le mazdéisme.

7) Je ne puis laisser passer cette occasion de complimenter M. Ruelle de la façon dont il accomplit la tâche effrayante de publier de tels textes dans un tel état des manuscrits.

stique Zosime ou pour tirer un sens philosophique des anciennes recettes hermétiques. En somme, nous avons là un morceau tout-à-fait comparable, sauf l'étendue, par exemple avec le commentaire de Simplicius sur le même passage d'Aristote.

Il y a toutefois une divergence notable dans le classement des physiciens, qui autrement serait identique de part et d'autre: Simplicius met Diogène parmi les partisans de l'infinitude du principe, Olympiodore le range parmi ceux de la limitation. Si le premier, sans aucun doute, représente une tradition remontant assez directement à Théophraste, le second avait-il sur ce point des documents contraires plus ou moins valables, mais qui nous seraient inconnus?

Pour juger de l'authenticité du fragment d'Anaximène, il y a là une question qui mérite d'être examinée. Mais, de quelque côté d'ailleurs que soit la vérité, que nous ayons à nous prononcer au sujet de Diogène, soit pour Simplicius, soit pour Olympiodore, il me semble qu'il suffisait que ce dernier eût connaissance du texte de Diogène Laërce (IX, 57), d'après lequel l'Apolloniate admettait, outre l'air, le vide infini. Olympiodore avait certainement le droit de considérer cette donnée comme suffisamment authentique et il lui était facile d'en tirer la conclusion que l'air de Diogène devait être regardé comme limité.

3. Dans la seconde moitié du VIe siècle, la bibliothèque d'Alexandrie avait déjà subi des pertes irréparables, quoiqu'un passage de notre auteur même [8]) atteste qu'elle n'avait pas été absolument ruinée lors du sac du Sérapéon en 389. En tout cas, il est bien certain qu'Olympiodore n'avait pas entre les mains l'ouvrage d'Anaximène, sans aucun doute perdu de très bonne heure, et il est improbable qu'il disposât de quelqu'abrégé inconnu de l'oeuvre historique de Théophraste, abrégé qui aurait conservé quelques citations textuelles du Milésien.

En revanche, il se trouvait dans une situation qui lui permettait peut-être d'avoir ces citations par une voie dont la possi-

---

[8]) P. 89, l. 5: ταῦτα δὲ εὑρήσεις ἐν ταῖς τοῦ Πτολεμαίου βιβλιοθήκαις. Il s'agit d'ailleurs d'ouvrages hermétiques.

bilité n'a pas été, ce semble, suffisamment examinée jusqu'à présent. Dans une ville comme Alexandrie, siège depuis plusieurs siècles d'un enseignement florissant, il n'y a rien d'improbable à ce que les professeurs aient compilé de bonne heure des cahiers de notes, des adversaria, qui pouvaient se transmettre de l'un à l'autre, en sorte qu'à l'époque où l'Abrégé des Opinions Physiques de Théophraste existait encore, on en aurait tiré quelque passage, qui aurait ainsi échappé isolément. Une pareille ressource manquait, par exemple, à Simplicius; mais l'existence à Alexandrie au VI[e] siècle de compilations curieuses est aussi avérée que leur véritable caractère est encore mal déterminé [9]).

Il est évident d'ailleurs qu'Olympiodore est de bonne foi quand dans le passage reproduit plus haut, il dit: λέγει οὕτως. Mais il ne pouvait probablement pas plus contrôler que nous-mêmes l'authenticité de la source où il puisait. En somme, cette authenticité doit être regardée comme simplement possible.

4. A la lecture du texte, on reconnaît immédiatement qu'Olympiodore ne prétend attribuer à Anaximène que les deux membres de phrase: 1. ἐγγύς ἐστιν ὁ ἀὴρ τοῦ ἀσωμάτου. — 2. κατ' ἔκροιαν τούτου γινόμεθα. Le reste est simplement le raisonnement traditionnellement attribué à Anaximandre pour établir l'infinitude du principe [10]). Olympiodore l'a naturellement transporté à Anaximène, dont il parle en premier lieu.

Les deux propositions doivent donc être examinées séparément, et l'on ne peut nier que, si elles sont authentiques, elles méritaient l'une et l'autre, au point de vue des expressions, l'honneur d'un extrait. Mais précisément les termes saillants, ἀσωμάτου d'une part, ἔκροια de l'autre, appellent la suspicion [11]).

---

[9]) Je fais allusion, par exemple, aux Κήρια Ἀριστοτελικά utilisés par Eutocius, disciple d'Ammonius, et aux découvertes dont il se vante dans ses commentaires sur Archimède.

[10]) Diels, Doxographi graeci, p. 277. — Le terme de πλούσιον est d'ailleurs propre à Olympiodore, qui l'emploie dans un sens analogue à propos de Diogène (p. 83, 13).

[11]) Je ne m'arrête pas à la discussion des formes dialectales, qui ne peut aboutir, en présence de l'incorrection générale des textes chimiques.

Est-il admissible qu'Anaximène ait eu le concept de l'incorporel, que nous ne trouvons pas techniquement défini avant Aristote? Evidemment non. Mais n'a-t-il pu cependant employer le terme d'ἀσώματον? Après réflexion, la question me semble rester douteuse.

En somme, le fragment prétend donner une raison du choix de l'air comme principe, choix fait par Anaximène en contradiction avec ceux de Thalès et d'Anaximandre. Il faut remarquer que toute la doxographie relative au troisième Milésien est muette sur cette raison, que cependant Théophraste doit avoir touchée au moins d'un mot. Cependant l'explication du fragment est en concordance suffisante avec les opinions attribuées à Anaximène. L'eau de Thalès ou le μεταξύ d'Anaximandre lui auront paru des principes trop grossiers pour rendre compte des faits de sensation et d'intelligence.

Si Anaximène a pu employer ἀσώματον comme synonyme de ψυχή, par opposition au σῶμα dans le sens simplement vulgaire (par exemple celui d'Homère, Il. I, 3, 4) et sans attribuer aucunement à l'âme un caractère immatériel, la question se trouve tranchée en faveur de l'authenticité du fragment et on doit simplement le rapprocher par exemple de Aétius I, 3 (Diels, Doxog. gr., p. 278).

Le terme suspect est cependant tel que Théophraste, par exemple, aurait déjà pu le substituer à une expression différente de la même idée. On pourrait donc conclure, semble-t-il, que la première partie du fragment est suffisamment authentique comme fond, mais que comme forme, elle reste plus ou moins suspecte.

5. Le terme d'ἔκροια ou d'ἐκρόη ne me paraît pas avoir jamais eu de signification technique en philosophie. Il est cependant assez frappant pour que, à la différence de la première proposition, la seconde doive être regardée comme provenant soit d'Anaximène lui-même, soit d'un faussaire qualifié.

La seconde hypothèse devrait être adoptée si l'on entendait ἔκροια dans le sens d'émanation, suivant les doctrines néo-platoniciennes; mais cette explication ne paraît pas soutenable, et d'autre part, les faussaires de cette époque ne se seraient guère attaqués à Anaximène.

Le sens à reconnaître me paraît être une métaphore parfaitement admissible chez le Milésien; ce serait une comparaison avec le cours d'un fleuve. Nous naissons suivant le flux de l'air.

Héraclite aurait-il donc emprunté à Anaximène son expression favorite de l'écoulement des choses? Il n'y a là rien d'impossible ni même rien qui puisse diminuer la profende originalité de l'Ephésien. Il est clair en effet que cette conception de l'écoulement est une conséquence logique des opinions d'Anaximène sur la nature, tout autant que de celles d'Héraclite. Mais le silence absolu des doxographes ne nous permet évidemment pas d'affirmer que le Milésien avait effectivement tiré cette conséquence.

A la différence de la première proposition, la seconde serait donc plus suspecte comme fond que comme forme; car quelque faussaire, d'ailleurs très ancien, aura facilement pu imaginer d'attribuer à Anaximène une expression analogue à celles d'Héraclite.

Mais il est également très possible que le Milésien ait employé l'expression d'écoulement seulement en passant et sans insister sur l'idée, en sorte que celle-ci n'aura pas été signalée par les doxographes.

J'ai cherché à peser impartialement les raisons pour et contre l'authenticité du fragment que j'ai signalé; je m'abstiendrai de faire pencher la balance, craignant que la question d'amour-propre n'influe sur ma décision.

IXX.

Zur Lehre des Xenophanes.

Von

J. Freudenthal in Breslau.

Die in meiner Abhandlung Ueber die Theologie des Xenophanes entwickelte Ansicht, der Begründer der eleatischen Schule habe den reinen Monotheismus, den man ihm allgemein zugeschrieben hat, nicht gelehrt, ist Gegenstand verschiedener Beurteilung geworden. Hervorragende Gelehrte haben ihre Zustimmung ausgesprochen; von Anderen ist dagegen die alte, seit etwa zweitausend Jahren geltende Anschauung mit neuen Gründen verteidigt worden. Es sind Forscher vom Range eines Zeller und Diels[1]), die zwar einzelnen Ergebnissen meiner Schrift beigepflichtet, den Grundgedanken derselben aber als irrig bezeichnet haben. Bei dem hohen Werthe, der auf das übereinstimmende Urtheil dieser Männer zu legen ist, hielt ich mich für verpflichtet, ihre Gründe der sorgfältigsten Prüfung zu unterziehen, um je nach dem Ausfall derselben entweder meine Ansicht offen zurückzunehmen oder sie nach Kräften zu verteidigen. Das Ergebnis dieser Prüfung möchte ich den Lesern dieser Zeitschrift vorlegen.

Nicht ein einzelner vieldeutiger Ausspruch des alten Philosophen oder späterer Berichterstatter war es, der gegen die Reinheit des xenophaneischen Monotheismus Zeugnis ablegen sollte; es war vielmehr eine Kette von Beweisen, die schon vor vielen

[1]) Zeller Deutsche Literaturzeitung Jahrg. 1886 S. 1595f. und Diels in diesem Archiv I S. 97f. Auf diese Artikel verweise ich im Nachfolgenden, wenn ich die Namen Zeller und Diels ohne weitere Angabe nenne. Meine Schrift über Xenophanes bezeichne ich der Kürze wegen mit ThdX.

Jahren die landläufige Anschauung[2]) mir erschüttert und in oft erneuter Prüfung als stichhaltig sich erwiesen hatten. Der allgemein angenommenen Ansicht widerspricht die Geschichte der Gottesidee bei den Griechen; sie hat keine Stütze an den Fragmenten der xenophaneischen Dichtungen und den Berichten glaubwürdiger Schriftsteller; sie wird durch unzweideutige Worte des Xenophanes selbst widerlegt.

Der Gottesbegriff, an sich transcendenter Art, bietet verstandesmässiger Erfassung unüberwindliche Schwierigkeiten dar. Weder religiöse Vertiefung noch philosophische Erwägungen haben das Dunkel aufzuhellen vermocht, das ihn verhüllt und menschlicher Erkenntnis alle Zeit verhüllen wird. So darf es uns nicht Wunder nehmen, dass auch Religion und Philosophie des Griechentums die Gottesidee von offenbaren Inconsequenzen und schroffen Widersprüchen nicht haben befreien können; dass zumal der Polytheismus vom Bewusstsein des griechischen Volkes nie überwunden worden ist, der doch unserer Ueberzeugung nach den Begriff der Gottheit geradezu aufhebt. Den Glauben, der ein einziges unendliches Wesen an die Stelle der Göttervielheit setzt, haben die Griechen nie bekannt und nie verstanden; 'der Himmel des Judentums und des Christentums mutete sie an, wie eine erkältende Oede'[3]).

---

[2]) Der freundlichen und in allen wesentlichen Punkten zustimmenden Beurteilung meiner Abhandlung, die Lortzing in der Berliner Philol. Wochenschrift Jahrg. 1886 S. 1269f. veröffentlicht hat, verdanke ich den Nachweis, dass bereits Bergk in der Griech. Litteraturgesch. II S. 419 Anm. 25 an dem reinen Monotheismus des Xenophanes gezweifelt, aber freilich eine weitere Begründung dieses Zweifels nicht gegeben hat. Bemerkenswert ist die das. ausgesprochene Vermutung, dass die Schrift De Melisso gar nicht von Xenophanes, sondern von einem jüngeren uns unbekannten eleatischen Philosophen handle.

[3]) Citat Friedländers in seinen lehrreichen Erörterungen über Griechische Mythologie (D. Rundschau XIV S. 88f.). Niemand hat die Bedeutung des Polytheismus für die Entwickelung des griechischen Denkens eindringlicher entwickelt, als Lehrs, der feinsinnige Kenner altgriechischer Religion und Litteratur. Mehrere tief eindringende Untersuchungen, in denen er den falschen Ansichten und Folgerungen über den Monotheismus der Griechen entgegentritt, bestätigen die oben dargelegte Anschauung; insbesondere sei auf die Abhandlung über 'Gott, Götter und Dämonen', sowie auf den gegen Preller gerichteten Aufsatz über 'Naturreligion' (Popul. Aufs.[2] 140f. 261f.) hingewiesen.

In der Blütezeit griechischer Kunst und Philosophie haben die edelsten Dichter, die tiefsten Denker den Grundgedanken des Polytheismus festgehalten: das lehren uns Pindar, Aeschylos und Sophokles ebensowie Sokrates, Platon und Aristoteles. Aber auch in der Zeit des Niederganges, als fremde Einflüsse die eigenartigen Anschauungen des griechischen Volkes in wesentlichen Zügen umgestaltet hatten, blieb der Glaube an die Vielheit der Götter in wenig geschwächter Kraft bestehen. Die überlieferten religiösen Vorstellungen wurden veredelt, die Götterwelt einer höchsten Einheit untergeordnet; aber die Vielheit der Göttergestalten ward nie ganz aufgehoben, der Monotheismus dem Atheismus gleichgestellt[4]).

Es wäre denkbar, widerspräche aber aufs entschiedenste dem Gange der geschichtlichen Entwickelung, wenn einer jener alten griechischen Philosophen, die noch mitten in verschwommenem Hylozoismus stehen[5]), wenn der Mann, über dessen bäurisches Denken Aristoteles geringschätzig aburteilt, einen Gedanken ausgesprochen hätte, dem Sokrates, Platon und Aristoteles nahe gekommen sind, den sie aber niemals in voller Klarheit und Entschiedenheit erfasst haben. Die Schwierigkeit einer solchen Annahme ist Diels nicht entgangen, und er selbst macht daher meiner, von ihm bekämpften Anschauung das schwer wiegende Zugeständnis (S. 98): 'Die ganze Entwicklung der Gottesidee bei den Griechen drängt zu der Auffassung hin, wie sie hier .... entwickelt ist.'

Hat nun aber Xenophanes den bedeutsamen Schritt in Wirklichkeit gethan; hat er mit der Grundlehre seiner Religion und dem Bewusstsein seiner Zeitgenossen so entschieden gebrochen, wie man lange Zeit angenommen hat; hat er sich mit Ausschluss aller Vielgötterei zu einer rein monotheistischen Lehre bekannt, dann

---

4) Ausser den Thd X. S. 11f. gegebenen Belegen vgl. Philodemos De piet. p. 84 G.; Cicero De nat. deor. I 13, 32; Lucian De morte Peregr. c. 21; Dio Cass. (Xiphil.) 67, 14. Eine reichhaltige Sammlung von Belegstellen aus späteren Schriftstellern giebt Illgen Denkschr. d. histor.-theol. Ges. II S. 127f. und Semisch Justin d. Märtyrer II S. 100f. Sehr lehrreich sind auch Gibbons Bemerkungen in Hist. of the decline etc. II ch. XVI.

5) Thd X. S. 24. Erst mit Anaxagoras schwindet der alte hylozoistische Irrtum, freilich um bei Diogenes von Apollonia und den Stoikern in anspruchsvoller philosophischer Begründung wiederzukehren.

dürfte man erwarten, dass die Geschichte hiervon in unzweideutiger Weise Kunde gebe. Denn kein Gedanke konnte doch seine Zeitgenossen so tief erregen, nichts konnte denen, die über seine Philosophie berichteten, der Erwähnung würdiger erscheinen, als jene unerhörte Lehre. Aber ein solches unumwundenes Zeugnis für Xenophanes' Monotheismus finden wir nirgends. Es giebt kein einziges Bruchstück seiner Dichtungen, keine einzige Mitteilung zuverlässiger Berichterstatter, die hierfür angesehen werden könnte. Weder Platon noch Aristoteles, weder Theophrast noch einer der späteren Darsteller philosophischer Lehrmeinungen teilen über Xenophanes irgend etwas mit, was im Sinne eines entschiedenen Monotheismus verstanden werden dürfte, wie schon früher nachgewiesen worden ist (ThdX. S. 20f.) und hier noch näher erörtert werden soll. Alle Kunde von dem angeblichen Monotheismus des Xenophanes stammt lediglich aus der fälschlich dem Aristoteles beigelegten unglaubwürdigen Schrift De Melisso Xenophane Gorgia. Wer möchte ihr mehr vertrauen, als den echten Fragmenten der xenophaneischen Dichtungen und den Aussagen zuverlässiger Berichterstatter [6])?

Denn auch dieses muss behauptet werden. Es findet sich in guten Quellen nicht allein kein sicheres Zeugnis für die strittige Lehre des Xenophanes, sondern es wird die ihr entgegengesetzte Vorstellung von einer Göttervielheit in den Fragmenten des Philosophen und in den Berichten alter Geschichtschreiber so klar ausgesprochen, dass man zu den gezwungensten Deutungen seine Zuflucht nehmen musste, um die Angaben der pseudo-aristotelischen Schrift retten zu können. In Fr. 1 lehrt Xenophanes:

---

[6]) Gelehrte wie Zeller und Diels konnten diese Schrift, deren Unzuverlässigkeit sie selbst dargethan haben, als eine für Erkenntniss der xenophaneischen Lehre nutzbare Quelle nicht länger ansehen und haben sie in der That in ihren Besprechungen meiner Abhandlung kaum noch genannt. Wenn dagegen ein griechischer Sprache und Litteratur wenig kundiger Recensent dieser Abhandlung auch dem über Xenophanes handelnden Abschnitte der ps.-aristotelischen Schrift wieder hohen Werth zuerkennt, so bedarf das keiner Widerlegung, zumal nachdem durch Apelt erwiesen ist, dass ihrem Verfasser die eigenen Worte des Xenophanes gar nicht mehr vorgelegen haben (Jahrb. f. class. Phil. 1886 S. 759).

'Ein Gott ist unter Göttern und Menschen der Grösste'; in Fr. 21 mahnt er, 'den Göttern immer rechte Verehrung zu erweisen'; in Fr. 14 erklärt er, 'dass Niemand in Klarheit kundig sei dessen, was er, der Dichter, über die Götter und das Weltall lehre'[7]). — Zu den Zeugnissen der Fragmente treten die Aussagen alter Berichterstatter ergänzend hinzu. Nach Aristoteles hat sich Xenophanes gegen die Meinung, die Götter seien entstanden oder vergänglich, ausgesprochen, weil die Consequenz derselben sei, dass es zu irgend einer Zeit keine Götter gebe (ThdX. S. 10). Nach Theophrast hat er erklärt, dass keine Gewaltherrschaft unter den Göttern bestehe und dass sie bedüfnislos[8]) seien: ihre Existenz wird also vorausgesetzt. Nach Poseidonios bei Cicero (De divin. I 3, 5) ist Xenophanes der einzige Philosoph, der die Existenz der Götter annimmt, die Weissagung aber verwirft.

So oft wird unbefangen einer Mehrheit göttlicher Wesen von dem Manne gedacht, der dem Glauben und den Sitten seines Volkes mit der grössten Schärfe gegenüberzutreten gewohnt war, der gegen die religiöse Ueberlieferung mit einem Ingrimme kämpft, dem in

---

[7]) In der wichtigen Abhandlung, die Gomperz über Heraklit in den Sitzungsberichten der Wiener Akad. d. Wissensch. 1886 S. 997f. veröffentlicht hat, berichtigt er meine Uebersetzung von πάντων in Fr. 14, das hier wohl nicht 'Alles' sondern 'das All' bedeutet. ἅσσα λέγω aber auf πάντων zu beziehen und 'was ich das All nenne' zu verstehen, dazu liegt kein genügender Grund vor. Denn πάντα ist noch kein technischer Terminus bei Xenophanes geworden, wie aus dem häufigen Gebrauche des Wortes in gewöhnlicher Bedeutung hervorgeht. Vgl. auch die ähnliche Redewendung in Fr. 24 εἴπερ ἐγὼ περὶ τῶνδ' οἶδα λέγειν ἐτύμως. Eine grammatische Schwierigkeit ferner, die Diels (S. 98) in den Worten findet, vermag ich nicht anzuerkennen, da τὸ σαφὲς, wie oft τὸ ἀληθὲς, als absoluter Accusativ aufgefasst werden kann. — Von nicht geringer Bedeutung muss übrigens Allen, welche Gomperz als ausgezeichneten Kenner der griechischen Philosophie hochschätzen, seine Erklärung sein, dass er das Hauptergebnis meiner Schrift 'unbedingt unterschreibe'.

[8]) Dem Wortlaute dieses Berichtes zufolge muss er auch behauptet haben, dass die Götter durchaus hören und sehen. Denn das Subjekt zu ἀκούειν τε καὶ ὁρᾶν muss dem voraufgehenden θεῶν entnommen, kann also nur θεοὺς sein, und Diels Doxogr. p. 704 übersetzt daher ganz richtig *deos usquequaque audire et videre.* Doch liegt hier wohl nur eine ungenaue Umschreibung von Fr. 2 vor.

ähnlicher Weise von griechischen Denkern wohl nur noch Heraklit Ausdruck gegeben hat. Einem solchen Manne ist eine Anbequemung an den Glauben seiner Zeitgenossen und ihre Sprechweise nicht zuzutrauen, und wenn ihm vielleicht ein oder das andere Mal ein Ausdruck entschlüpft sein mag, der den Volksmeinungen besser entsprach als den eigenen Anschauungen, so kann er doch nicht so oft und so entschieden sich selbst verleugnet haben, wie der gegnerischen Anschauung zufolge angenommen werden müsste.

Das wichtigste von den angeführten Bruchstücken ist das erste: εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος. Was ist nicht alles versucht worden[9]), um den offenbar polytheistischen Sinn des Bruchstückes mit der üblichen Auffassung der xenophaneischen Theologie zu vereinigen? Es lehre zwar unverkennbar den Polytheismus, giebt Kern zu; aber es stamme, meint er, aus einer Zeit, in der Xenophanes noch nicht Monotheist war. — Das Fragment klinge allerdings polytheistisch; aber Xenophanes, in Wahrheit Monotheist, habe eben nicht den Mut gehabt, der Volksmeinung offen gegenüberzutreten, so urteilt Brandis. — Dass hier ein Widerspruch zwischen den Worten des Philosophen und der ihm zugeschriebenen Anschauung von der Gottheit vorliege, gesteht auch Karsten zu. Er glaubt aber, diese Schwierigkeit durch die Annahme heben zu können, die griechische Sprache habe Xenophanes die für den monotheistischen Gedanken passenden Worte nicht darzubieten vermocht. — Keiner von diesen Meinungen pflichtet Dilthey bei. Ihm zufolge müssen wir den Widerspruch zwischen dem Sinn dieser Worte und der monotheistischen Lehre des Xenophanes offen anerkennen, haben ihn aber auf den tiefen Gegensatz zurückzuführen, der zwischen den Forderungen des Denkens und den Bedürfnissen des Gemütes schon für Xenophanes bestanden haben soll.

Dass alle diese Lösungsversuche unzureichend sind, hat schweigend oder in ausdrücklichen Worten Zeller anerkannt, und ich habe es des näheren zu begründen versucht (ThdX. S. 4 f.). Wertvoll aber sind sie uns durch das ihnen zu Grunde liegende Zugeständnis, dass in dem ersten Fragmente des Xenophanes das Dasein

[9]) S. ThdX. S. 4 f.

Eines höchsten Gottes gelehrt, eine Mehrheit von Göttern aber nicht zurückgewiesen werde.

Zeller vertritt eine andere Ansicht. Er hat schon in seiner 'Philosophie der Griechen' die Worte εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι als volkstümliche Redeweise aufgefasst, welche den eigentlichen Gedanken des Xenophanes nichts angehe, und ebenso urteilt er in der Besprechung meiner Schrift. Aber auch seine bewundernswerte Kunde griechischer Philosophie und jüdischer, wie christlicher Theologie hat ihn kein zweites Beispiel einer Thatsache kennen gelehrt, die seiner Erklärung zufolge hier anzunehmen wäre. Weder bieten die von Antisthenes erzählten Anekdoten, in denen von Göttern die Rede ist, noch die Schriften jüdischer und christlicher Dichter und Prosaiker, die von einem 'Gott der Götter' sprechen, ein solches Analogon dar. Denn Antisthenes' monotheistische Lehre ist lediglich aus Philodemos (De piet. p. 72 Gomp.) bekannt, den, oder dessen Quelle, Cicero (De nat. deor. I 13, 32) ungenau übersetzt hat. Danach hat Antisthenes behauptet κατὰ νόμον εἶναι πολλοὺς θεούς, κατὰ δὲ φύσιν ἕνα. So wenig nun der platonische Sokrates die νόμῳ bestehende Gesetze, die Geschwister der ewigen Naturgesetze, für unverbindlich erklärt; so wenig Aristoteles das positive Gesetz, weil es nur νόμῳ besteht, verwirft, so wenig wird Antisthenes, weil er den Glauben an die Vielheit der Götter für einen konventionellen hält, von ihm sich vollständig losgesagt haben. Dass er das nicht gethan hat, beweist Tertullians Mitteilung (Ad nationes II 2), der zufolge Antisthenes auf die Frage, ob es Götter gebe, geantwortet haben soll: *nescio nisi ut sint expedire.* Dasselbe lehren die Erzählungen von Antisthenes' Theilnahme an religiösen Gebräuchen und von der Ehrfurcht, die sein treuer Schüler Diogenes den Heiligtümern der Götter bezeugte (D. L. VI 4. 37. 64). Antisthenes hat also in der Theorie zum Monotheismus sich bekannt, in ähnlicher Weise aber wie die Skeptiker, wie zahlreiche römische Denker, wie in neuerer Zeit Hobbes dem Volksglauben sich anbequemt und im praktischen Leben die Staatsgötter ebenso gelten lassen, wie die staatlichen Einrichtungen, deren Autorität er ebenfalls prinzipiell bestritten hatte (s. ThdX. S. 14). Dass er unter solchen Umständen, zumal im Verkehr mit anders Denkenden, den

Gebrauch von θεοὶ nicht zu meiden brauchte, ist einleuchtend [10]. — Uebrigens spricht er von θεοὶ entweder in ganz farblosen Formeln, wie bei Xenophon (Symp. 8, 4) oder vom Standpunkte des Volkes aus, wie bei D. L. VI 1, oder der Wortlaut ist gänzlich unverbürgt, wie bei Joh. Dam. Par. sacr. II 13, 76. IV p. 199 Mein. und in ähnlichen Anekdoten, deren Fassung von der Willkür der Sammler und Herausgeber abhing. Der Ausspruch aber φίλοι τοῖς σοφοῖς οἱ θεοὶ gehört dem Diogenes an (D. L. VI 37) [11].

Wenn ferner Monotheisten der Bibel die Worte 'Gott der Götter' nachsprechen, so geschieht das, weil sie kein Bewusstsein von dem ursprünglich polytheistischen Sinn derselben haben. Der durch heilige Schriften gerechtfertigte Gebrauch einer überlieferten festen Formel kann daher nicht mit Redewendungen verglichen werden, in denen Xenophanes von den Göttern spricht. Er, der mühsam aus dem Polytheismus des Griechentums sich emporgerungen hat, dessen ungestümer Wahrheitsdrang ihn in den schroffsten Gegensatz zu Volksmeinungen und Volkssitten stellt, dessen Freimut ihn die schärfsten Worte als Ausdruck seiner revolutionären Gedanken wählen lässt, soll zum ersten Male die einfache, aber fundamentale Lehre ausgesprochen haben, dass es nur Einen Gott gebe; er soll die Vielheit göttlicher Wesen zurückgewiesen haben — das aber in Worten, die durchaus den von ihm so ingrimmig bekämpften Vorstellungen des Volkes entsprechen! Eine solche Annahme ist doch wohl nicht als wahrscheinlich anzusehen.

---

[10]) Unbegründet erscheint demnach Bernays' Vermutung (Lucian und die Kyniker S. 94 A. 15), die bei D. L. VI 4 berichtete Erzählung 'beziehe sich nur auf zufällige Anwesenheit bei einer einleitenden Ceremonie', 'der wirklichen Weihen sei Antisthenes nie gewürdigt worden'. — Diogenes' fromme Gesinnung will Julian (Or. VI p. 199 B) nicht bezweifeln; Krates' Götterglauben bezeugt das von Julian (das. p. 199 D und VII p. 213 B) angeführte Bruchstück.

[11]) Ebensowenig ist der Alexandriner Philon mit Xenophanes zu vergleichen. Er, der Monotheist, nennt allerdings die Gestirne sichtbare Götter (p. 6, 16; 14, 46; II p. 214, 26; 643 Mang.). Aber es ist bekannt genug, dass er sehr oft die widersprechendsten Bestimmungen mit einander verknüpft, und dass er in seiner ungenauen, ja wirren Terminologie seinen Quellen oft Ausdrücke entlehnt, die er keineswegs im eigentlichen Sinne angewendet wissen will; 'Götter' sind ihm nur Wesen überirdischer Art.

Auch Diels scheint sie für unwahrscheinlich zu halten. Denn er schlägt einen andern Ausweg ein, auf den als einen möglichen schon Zeller (S. 1596) hingewiesen hatte, wohl den letzten, den es giebt: er erklärt das erste Fragment für unecht. 'Fr. 1', so äussert er sich (das. S. 98), 'steht bei Clemens in so gefährlicher Nachbarschaft mit sicher Aristobulischen Fälschungen, dass hierauf, wie auf andere ebenfalls nicht unbedenkliche Xenophanescitate des Clemens nicht zu bauen ist'. Wie gern man sich nun auch in allen, die Quellen griechischer Philosophie betreffenden Fragen Diels' kundiger Führung überlassen möge, in dieser Ansicht wird man ihm nicht folgen dürfen.

Nicht sprachliche oder sachliche Gründe, sondern lediglich die böse Nachbarschaft der aristobulischen Fälschungen lässt Diels das bisher nie angefochtene erste Fragment als verdächtig erscheinen. Aber längst hat ja Valckenaer (De Aristobulo p. 106 f.) nachgewiesen, dass das in nicht unbeträchtlicher Entfernung von unserm Fragment stehende längere Citat aus Pseudo-Aristobul [12]) gar nicht in den Zusammenhang der clementinischen Schrift passt, dass es, wie viele ähnliche Einschiebungen [13]), notwendig gestrichen werden muss.

Doch Diels wird vielleicht die meiner Ueberzeugung nach wohlbegründete und auch von W. Dindorf in seiner Ausgabe des Clemens gebilligte Ansicht Valckenaers zurückweisen und den Text des Clemens für unversehrt erklären; aber der gegen das xenophaneische Fragment von ihm ausgesprochene Verdacht ist mit der Nähe der aristobulischen Citate doch nicht zu begründen. — Clemens ist vielleicht der belesenste unter den Vätern der griechischen Kirche. Er hat keineswegs, wie die Verfasser ähnlicher Schriften, seine Citate aus einigen späten Sammelwerken zusammengestoppelt, sondern neben solchen auch eine grosse Zahl alter echter Original-

[12]) Die Gründe, die Lobeck, Grätz, Kuenen, Joël für die Unechtheit des dem Aristobul zugeschriebenen Commentars beigebracht haben, hat eine eingehende Untersuchung als durchaus zutreffende mir erwiesen und durch weitere Beweise bestätigt.

[13]) Auf derartige Zusätze weist Cobet Λόγιος Ἑρμῆς p. 191 f. und a. a. O. hin.

schriften gelesen und benutzt. Von beklagenswerter Kritiklosigkeit und unglaublicher Flüchtigkeit hat er durch Trugschriften sich oft täuschen lassen; aber neben Excerpten aus offenbaren Fälschungen teilt er uns die erlesensten Ueberreste aus alter guter Zeit mit. Wer möchte diese um der oft sehr anrüchigen Nachbarschaft willen zurückweisen? — Clemens stellt altgriechische, jüdische und christliche Schriftsteller, echte und untergeschobene Schriftwerke sorglos neben einander. Homer erscheint neben Jesaias und den Korintherbriefen, Platon neben Moses und dem Lukas-Evangelium, Kleanthes neben den Sprüchen Salomons, dem Siraciden und dem Briefe an die Thessaloniker. Hiob und Sophokles, Euripides und der Pastor des Hermas, Menander und die falsche Sibylla werden in einem Atem genannt. Und bei dieser Mischung aller Elemente dürften wir ein Citat wegen der Nähe eines pseudepigraphen Stückes für unecht erklären? dürften ein Bruchstück aus Xenophanes verdächtigen, weil ein, noch dazu durch einen grossen Zwischenraum von ihm getrenntes Citat aus Ps.-Aristobul voraufgeht?

Das in unserm Falle zu thun, muss auch folgende Erwägung uns abhalten. Die Verse des Xenophanes sind von Citaten umgeben, die Clemens nicht blos in den Stromateis, sondern auch in der Cohortatio in gleicher Reihenfolge aufführt. Man vergleiche:

Cohortatio p. 59 Pot.	Stromateis p. 714 Pot.
—	*Aristobul*
—	Solon
—	Sapientia Salomonis
—	Platon
Antisthenes	Antisthenes
Xenophon	Xenophon
Sibylla	Sibylla
—	*Xenophanes*
—	Bakchylides
Kleanthes	Kleanthes

Die Citate aus Antisthenes, Xenophon, der Sibylla und Kleanthes stammen, wie diese Zusammenstellung lehrt, aus derselben Quelle und einer solchen, die nichts mit den ps.-aristobulischen Fälschungen gemein hat. Wer trotz dieses Umstandes das Fragment

des Xenophanes um der entfernten Nachbarschaft des Aristobul willen verurteilt, der müsste notwendig auch die der Fälschung näher stehenden Auszüge aus anderen Schriften für unecht erklären: ihre Echtheit kann aber nicht angefochten werden[14]) und schützt so auch die Verse des Xenophanes gegen jeden Verdacht.

Nur in wenigen Fällen wird man im Stande sein, nicht blos die gegen die Echtheit von Bruchstücken alter Dichtwerke vorgebrachten Verdachtsgründe zu entkräften, sondern auch positive Beweise für sie anzuführen. Auch an solchen fehlt es den angegriffenen Versen nicht. Mit dem ersten Fragment fallen nämlich, wie Diels selbst andeutet, auch die bei Clemens sich unmittelbar anschliessenden Bruchstücke. Es sind die bekannten

Fr. 5

ἀλλὰ βροτοὶ δοκέουσι θεοὺς γεννᾶσθαι . . .
τὴν σφετέρην τ' αἴσθησιν ἔχειν φωνήν τε δέμας τε

---

[14]) Das Citat aus Xenophons Memorabilien findet sich nicht in unseren Handschriften Xenophons, wohl aber bei Stobaeos (Anthol. II p. 15 Wachsm.) und hier noch um einen Satz vermehrt. Der Zusammenhang, in dem es erscheint, weist auf den Bearbeiter der Apomnemoneumata hin, den uns besonders Dindorf und Schenkl kennen gelehrt haben. An eine Fälschung Aristobuls aber hätte Schenkl (Sitzungsber. der Wiener Akad. LXXX S. 128) nicht denken sollen. Denn Niemand wird einen Grund angeben können, der einen Anhänger der biblischen Lehre zu dieser Umschreibung des voraufgehenden Satzes hätte veranlassen können, und eine Annäherung des Ausdrucks an biblischen Sprachgebrauch, von der Schenkl spricht, ist nicht zu rkennen. Ferner finden wir unter den zahlreichen Falsificaten Ps.-Aristobuls kein einem griechischen Prosaiker untergeschobenes Stück. Endlich würden wir ein gefälschtes Citat aus Xenophon schwerlich im Florilegium des Stobaeos antreffen, der vielmehr einen vortrefflichen Xenophontext benutzt haben muss, wie wir denn ihm die Rettung mehrerer anderer in den Handschriften fehlender Stücke der Apomnemoneumata und zahlreiche Verbesserungen der handschriftlichen Ueberlieferung verdanken (Schenkl das. S. 100f.). — Cobet, der für Fälschungen und Entstellungen altgriechischer Schriften den schärfsten Blick hat, zweifelt nicht an der Echtheit des von Clemens und Stobaeos erhaltenen Citates (Λόγιος Ἑρμῆς I 249; Mnemos. XI 391). Aber er irrt, wenn er als gemeinsame Quelle beider Musonios ansieht, was schon wegen des Citates aus der Sibylla nicht angeht. Auch ist nicht abzusehen, warum das ganze Stück nur in der Cohortatio am rechten Orte stehen und aus derselben in die Stromateis übertragen sein soll. Die oben gegebene Zusammenstellung widerlegt diese Vermutung.

und Fr. 6

ἀλλ' εἴτοι χεῖρας γ' εἶχον βόες ἠὲ λέοντες,
ἢ γράψαι χείρεσσιν καὶ ἔργα τελεῖν ἅπερ ἄνδρες,
καί κε θεῶν ἰδέας ἔγραφον καὶ σώματ' ἐποίουν
τοιαῦθ' κτλ.

Wer aber möchte in diesen prächtigen, das edle Pathos einer alten kräftigen Zeit atmenden Versen das Werk eines späten falschmünzenden Stümpers erblicken[15])? Wer möchte glauben, dass ein Mann vom Schlage eines Ps.-Aristobul Verse von der Wucht dieser Fragmente gedichtet habe[16])? Wer kann Machwerke wie die Ps.-Orphika Aristobuls diesen Dichtungen auch nur nahe stellen? — Und ferner. Sämtliche ps.-aristobulische Gedichte sind, wie keines Nachweises bedarf, verfasst worden, um das hohe Alter der biblischen Lehren und die Abhängigkeit des Heidentums vom Judentum zu erweisen und die Religion des Judentums oder Christentums gegen allerlei Angriffe zu schützen. Wann aber hat ein Jude oder Christ im Interesse der biblischen Lehre einem alten griechischen Dichter Verse von so entschieden polytheistischem Klange in den Mund gelegt, wie sie in Fr. 1 vorliegen? Wann ferner hat ein Bekenner der biblischen Religion zur Verherrlichung seines Glaubens gegen die anthropomorphen Vorstellungen von der Gottheit geeifert, wie es in Fr. 5 und 6 geschieht? Gerade den Anhängern der Bibel wurde ja, wie besonders aus Celsus, Porphyrios und Julianus Apostata zu ersehen ist, vorgeworfen, dass ihre heiligen Schriften Gott menschliche Gestalt beilegen. Darum halten Philon, Josephus, Ps.-Aristobul und zahlreiche Kirchenväter eine Verteidigung ihrer Religion gegen

---

15) Die Fr. 5 u. 6 sind bei Clemens nicht unversehrt erhalten. Aber Niemand wird deshalb ihre Echtheit verdächtigen, der den bedauernswerten Zustand kennt, in welchem zahllose Bruchstücke philosophischer Schriften aus vorplatonischer Zeit uns jetzt vorliegen.

16) Den weiten Abstand der xenophaneischen Verse von Dichtungen, die im vermeintlichen Interesse des biblischen Monotheismus alten griechischen Schriftstellern untergeschoben sind, ersieht man am besten aus einer Vergleichung jener Bruchstücke mit den ps.-pythagoreischen Versen bei Ps.-Justinus (De mon. c. 2 p. 105 C) und den daselbst (p. 104 f.) und von Clemens (Str. p. 717 ff.) citirten Ps.-Aeschylos, Ps.-Sophokles, Ps.-Epicharm, Ps.-Diphilos und ähnlichen Fälschungen.

derartige Vorwürfe für notwendig. Dass aber von jüdischen oder christlichen Apologeten Verse gefälscht seien, um in leidenschaftlichen Worten den Glauben an menschenähnliche Götter zu bekämpfen, ist meines Wissens nicht nachzuweisen, während derartige Ausfälle von griechischen Philosophen gegen die Religion ihres Volkes häufig sind. So gerät denn Diels, der um den Monotheismus des Xenophanes zu retten, das erste Fragment Ps.-Aristobul zuschreibt, in ein schwieriges Dilemma. Entweder ist der Sinn des Fragmentes ein polytheistischer: dann kann es nicht von Ps.-Aristobul und von keinem Bekenner einer monotheistischen Religion herrühren, oder es enthält die monotheistische Lehre: dann liegt keine Veranlassung vor, es als unecht anzusehen.

Wenn nun zum Schlusse noch darauf hingewiesen werden kann, dass Platon (Legg IX 879 B) die Worte des ersten Fragmentes ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι wiederholt, Kleitomachos bei Cicero (De nat. deor. I 27 f.) auf Fr. 6 sich zu beziehen scheint, in einem Philolaos zugeschriebenen Ausspruche Fr. 1, 4, 5 benutzt (s. unten S. 343), von Diogenes (IX 19) der zweite Vers des Fr. 1 umschrieben wird, so wird man die Echtheit der angegriffenen Verse wohl nicht länger anzweifeln.

Durften wir um der Wichtigkeit des ersten Fragmentes willen eine recht weitschweifige Erörterung nicht scheuen, so wird es degegen gerechfertigt sein, die Untersuchung der minder entscheidenden Bruchstücke in grösserer Kürze zu führen[17]).

Die Mahnung des Fr. 21, θεῶν δὲ προμηθείην αἰὲν ἔχειν ἀγαθήν, scheint Diels von keinem Belange, weil sie in einer populären Elegie enthalten sei. Aber gerade in diesem, dem grösseren Teile nach sehr ernsten Liede finden wir die Aufforderung, nur Rechtes und Gutes zu sprechen und eine sehr eindringliche Zurückweisung

---

[17]) Das Fr. 16, das, wie schon ThdX. (S. 9) erklärt wurde, für die Entscheidung der Streitfrage von geringer Bedeutung ist, übergehe ich. Diels will dasselbe (S. 98) nicht in das Lehrgedicht, sondern in die Sillen des Xenophanes verweisen. Ich habe nie behauptet, dass es einen Teil des ersteren gebildet habe, und weiss nicht, welcher Schrift des Xenophanes es angehört hat. Die Existenz von Sillen des Xenophanes aber hat bisher Niemand erwiesen.

unwahrer mythologischer Erdichtungen. Während nun Xenophanes diese als törichtes Geschwätz hinstellt, das auch bei fröhlichem Gelage nicht geduldet werden dürfe, sollte er die viel schlimmere und viel tiefer eingreifende Lehre von der Göttervielheit ruhig hingenommen und selbst empfohlen haben? Das scheint mit der rücksichtslosen Wahrheitsliebe des Dichters schlecht zu stimmen.

Im Fr. 14 erklärt Xenophanes, dass niemand in Klarheit kundig sei dessen, was er von den Göttern und vom Weltall sage. Hält man die hergebrachte Auffassung der xenophaneischen Theologie fest, so ist das schlechthin unverständlich. Denn für Xenophanes giebt es keinen Gegensatz von Gottheit und Weltall, und von den Göttern soll er ja in aller Klarheit und Bestimmtheit behauptet haben, dass sie nicht seien. Erklärt aber Zeller (S. 1596), dass Xenophanes das Ganze seiner Theologie wohl als λόγοι περὶ θεῶν habe bezeichnen können, so ist doch wohl zu bedenken, dass er hier nicht den Titel seiner Schrift angiebt, sondern vielmehr behauptet, ‚niemand wisse etwas von dem, was er über die Götter sage'. Und wenn Zeller fortfährt, ‘dass er auch dann, wenn ihm die Einheit und Einzigkeit Gottes feststand, doch die volle Klarheit und Sicherheit' seiner Lehre ‘gerade so gut vermissen konnte, wie er sie in den Reden über die Welt (περὶ πάντων) vermisst, deren Einheit ihm doch gleichfalls zweifellos feststand,' so ist auch hiergegen Manches einzuwenden. Von den Göttern lehrte er nur, dass sie nicht seien, und das musste er und mit ihm ein jeder, der seine Lehre annahm, in aller Klarheit und Sicherheit behaupten können. Soll hier aber wiederum der Plural θεοὶ den Einen Gott bezeichnen, so ist seine Einheit nicht mit der Einheit der Welt zu vergleichen. Denn diese Einheit schliesst ja eine unendliche Vielheit der Dinge nicht aus; dort aber soll die Einheit und Einzigkeit der Gottheit mit Ausschluss aller Vielheit gelehrt worden sein. Was konnte bei solcher Einheit ihm unklar bleiben? Auch dies erkennt Diels in rückhaltloser Weise mit den Worten an (S. 98): ‘Der Gegensatz von θεοὶ und πάντα ist auf das System des Xenophanes bezogen mir ebenso rätselhaft als der Plural θεοί'. Aber nicht darum ist das unerklärlich, weil wir, wie Diels hinzufügt, ‘die Stelle des Gedichtes nicht kennen, auf die es sich bezieht'. Keines der übrigen

doch wohl verständlichen Fragmente des xenophaneischen Lehrgedichtes ist uns nach seiner Umgebung und seinem Zusammenhange bekannt, und wo immer das vierzehnte Bruchstück gestanden haben mag, immer müssen die Worte der gewöhnlichen Auffassung als ein unlösbares Problem erscheinen.

Wenn man die von mir verteidigte Auffassung der xenophaneischen Gotteslehre zu Grunde legt, verschwindet jede Schwierigkeit. Das Weltall in seinem Grunde erfasst, ist Xenophanes εἷς θεὸς μέγιστος, aber μέγιστος ἐν θεοῖσι; denn der Eine grösste Gott hat neben sich eine Anzahl von Teilgottheiten: das Weltall, identisch mit dem höchsten Gotte, ist also wohl zu unterscheiden von den θεοί. Diese Einheit in der Vielheit aber bot, auch abgesehen von der Frage nach dem Wesen der Götter, ein Problem dar, das Xenophanes ebenso dunkel erscheinen musste, wie es selbst in den Systemen eines Spinoza, Fichte, Lotze als unlösbares Rätsel auftritt; darum musste Xenophanes freimütig bekennen, dass in Klarheit niemand kundig sei dessen, was er über Götter und Weltall lehre.

Die Fragmente des Xenophanes begründen — das darf nunmehr wohl behauptet werden — die überlieferte Vorstellung von der Gotteslehre des eleatischen Denkers nicht, sondern widerlegen sie. Wie steht es nun aber mit den Angaben späterer Schriftsteller über ihn? Sind sie geeignet, das gewonnene Ergebnis zu erschüttern?

Von geringer Bedeutung ist, wie zugegeben werden muss, Ciceros wohl auf Poseidonios zurückgehende Angabe (De divin. I 3, 5) *Xenophanes unus qui Deos esse diceret divinationem funditus sustulit;* denn allerdings, Ciceros Zuverlässigkeit ist nicht eben gross, und wird in unserm Falle, wie Zeller hervorhebt, durch die nachfolgende Mitteilung über die Sokratiker noch verringert. Doch denke man auch nicht gar zu gering über den Wert dieses Zeugnisses. Denn war Xenophanes Monotheist, so konnte Ciceros Gewährsmann ihn nicht wohl behaupten lassen, *Deos esse;* so würde er ihn eher zu den Atheisten gerechnet haben, wie denn Cicero von Antisthenes ausdrücklich hervorhebt (De nat. deor. I 13, 32) *tollit vim et naturam Deorum*[18]).

---

[18]) Diels (S. 99 A. 4) hält allerdings Hartfelders Conjectur *unum qui Deum*, die den Sinn dieser Stelle ins Gegenteil verwandelt, für richtig. Aber diese

Auch die Worte, die Xenophanes von Aristoteles (Rhet. II 23. 1399b6) in den Mund gelegt werden, sind zwar nicht von entscheidender Bedeutung, aber doch auch nicht zu unterschätzen. Man dürfe, so heisst es hier, weder von Entstehen noch von Vergehen der Götter sprechen: ἀμφοτέρως γὰρ συμβαίνει, μὴ εἶναι θεούς ποτε. Das letztere sagt Xenophanes nicht im Sinne seiner Landsleute; denn die Volksreligion nahm ja an dem Begriffe einer Zeit, in der es noch keine Götter gab, nicht den geringsten Anstoss. Er spricht hier im eigenen Sinne, wenn er das 'Nichtsein der Götter in irgend einer Zeit' als ungerechtfertigte Consequenz einer irrigen Annahme hinstellt: er selbst kann also die Existenz der θεοὶ nicht geleugnet haben. Nicht zu vergleichen ist daher die von Aristoteles (das. 1400 b 5) erzählte Anekdote, die den Philosophen nur im Sinne Fremder sprechen lässt. Und wenn Zeller (S. 1596) auf Aristoteles Eth. Nik. I 10, 1099 b 11; VIII 14. 1162 a 5; IX 1. 1164 b 5 hinweist, als auf Stellen, aus denen man ja auch nicht schliessen dürfe, dass Aristoteles eine Fürsorge der θεοὶ für die Menschen angenommen habe, so ist zu entgegnen, dass in der nikomachischen Ethik allerdings eine solche mit voller Bestimmtheit gelehrt wird, wie aus X 9. 1179 a 24 f. hervorgeht. Das widerspricht freilich aufs schärfste anderen unzweideutigen Lehren des Aristoteles und dem Geiste seiner Philosophie; aber das ὥσπερ δοκεῖ an dieser Stelle und der Zusammenhang des Ganzen lässt eine Abschwächung des Gedankens oder eine Auffassung desselben als Ausdruckes der Volks-

---

kühne Aenderung der überlieferten Lesart ist, soviel ich weiss, von Niemandem gebilligt worden; sie ist vielmehr dem neuesten Herausgeber Ciceros, C. F. W. Müller so unhaltbar erschienen, dass er sie nicht einmal der Erwähnung für wert gehalten hat. In der That ist sie längst von Schiche (Ztschr. f. Gymnas. Wiss. Jahresber. 1882 S. 23f.) aus grammatischen Gründen zurückgewiesen worden. Sie ist ferner ohne handschriftliche Grundlage. *Unos* in B (nicht A nach Deiter Rh. Mus. 1882 S. 316; De codic. Voss. p. 36) ist ja identisch mit *unus*, und *Deum* in H ist reine Conjectur. Denn dieser Handschrift, die zahlreiche Vermutungen aufgenommen hat, kommt, wo sie den guten Codices A B widerspricht, keinerlei Autorität zu, wie aus Vahlen (Praef. zu Cicero De legg. [2] p. VI. XII f.) und C. F. W. Müller (Jahns Jahrb. 1864 S. 127) hervorgeht. — Bemerkt sei noch, dass ich einer freundlichen Mitteilung des zuletzt genannten Gelehrten die rechte Schätzung der handschriftlichen Ueberlieferung dieser Stelle verdanke.

vorstellung nicht zu. Ein weiteres Eingehen auf diesen Gegenstand ist freilich hier nicht gestattet.

Wichtiger ist der auf Theophrast zurückgehende Bericht Ps.-Plutarchs (Diels Doxogr. p. 580, 14): ἀποφαίνεται δὲ καὶ περὶ θεῶν ὡς οὐδεμιᾶς ἡγεμονίας ἐν αὐτοῖς οὔσης· οὐ γὰρ ὅσιον δεσπόζεσθαί τινα τῶν θεῶν. ἐπιδεῖσθαί τε μηδενὸς αὐτῶν μηδένα. Diese Worte sollen Zeller und Diels zufolge nicht allein kein Bekenntnis des Polytheismus einschliessen, wie es mir erschien, sondern uns auch zwingen, Xenophanes eine streng monotheistische Anschauung zuzuerkennen. 'Denn (sagt Zeller S. 159 f.) es verhält sich nicht so, wie F. (S. 10) glaubt, dass hier nur der Vorstellung einer despotischen Herrschaft des Götterkönigs entgegengetreten würde: sondern jede ἡγεμονία, jede Beherrschung eines Gottes durch andere, wird für etwas mit dem Wesen der Gottheit Unvereinbares erklärt: nicht weil ein tyrannisches Regiment ihrer Güte und Vollkommenheit widerstritte, sondern weil einerseits kein Gott einen Herrn über sich haben könne (πεφυκέναι γὰρ θεὸν μὴ κρατεῖσθαι, wie De Xenophane 977 a 31 richtig erklärt wird), andererseits Gott als solcher keines Dieners bedürfe'.

Und ähnlich äussert sich Diels (S. 99).

Aber auch diese auf den ersten Blick entscheidenden Beweise dürften schwerlich eingehender Ueberlegung Stich halten. Man gebe einmal zu, dass durch eine strenge Argumentation aus einem Ausspruche des Xenophanes Folgerungen zu ziehen seien, die ihn in einen Widerspruch mit seinen sonstigen Ansichten verwickeln. Sind denn aber derartige Widersprüche bei Philosophen alter und neuer Zeit so selten, dass man um ihretwillen eine sonst gut bezeugte Lehre umdeuten oder gänzlich leugnen dürfte? — Einer der leuchtendsten Vorzüge der Zellerschen Geschichtswerke besteht darin, dass ihr Verfasser, jeder künstlichen Vertuschung und Verdunkelung unleugbarer Thatsachen abhold, klar und entschieden auf die Inconsequenzen auch der tiefsten Denker hinweist, da wo andere Geschichtschreiber oft genug durch gewaltsame Deutungen eine scheinbare Harmonie zu stiften versucht haben. Schreiend sind die Widersprüche, die Zellers tief begründetes Urteil bei Heraklit und Empedokles, bei Platon und Aristoteles, bei Descartes, Leibniz, Kant

und zahlreichen anderen Philosophen[19]) nachgewiesen hat. Und Xenophanes, von dessen philosophischen Ansichten nur dürftige Bruchstücke uns Kunde geben, der, mehr Dichter als Philosoph, ein zusammenhängendes System der Philosophie wohl niemals entwickelt hat, dürfte ein Widerspruch, wie der gerügte, nicht zuzutrauen sein? — Eine ähnliche Inconsequenz, wie sie hier Xenophanes vorgeworfen wird, hat man in späterer Zeit auch Chrysippos zum Vorwurf gemacht. Die Gottheit soll ihm zufolge in sich vollkommen und bedürfnislos sein, und mit Recht soll Euripides von ihr erklärt haben δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὄντως θεός, οὐδενός. Und doch hat derselbe Chrysipp das Weltall als das einzig Sichselbstgenügende angesehen: die übrigen Götter können also weder sich selbst genügend noch glückselig sein (Plut. De stoic. rep. c. 40). Niemand aber hat um des Mangels an Folgerichtigkeit willen eine dieser Lehren Chrysipp abgesprochen. Warum sollten wir den Dichterphilosophen Xenophanes strenger beurteilen, als den schärfsten Dialektiker der stoischen Schule? — Ein Fragment, das Achilles Tatius gerettet hat und ausdrückliche Angaben Aristoteles' und Theophrasts sagen uns, dass Xenophanes die Luft und den unteren Teil der Erde ins Grenzenlose sich erstrecken liess. Dem widersprechen aber zahlreiche Berichte anderer zuverlässiger Gewährsmänner, denen zufolge Xenophanes eine Begrenzung des Weltalls angenommen hatte[20]). Haben wir das Recht, um dieses offenbaren Widerspruches willen eine von beiden Angaben zu verdächtigen?

Doch wir haben hier ein Zugeständnis gemacht, das viel zu weit geht. In Wirklichkeit besteht kein Widerspruch zwischen den richtig verstandenen Angaben Theophrasts und der von mir vertretenen Ansicht über Xenophanes' Theologie. Freilich, wer annimmt, dass jedes Wort in dem Auszuge Ps.-Plutarchs xenophaneisch sei, der muss den hervorgehobenen Widerspruch anerkennen. Aber die ersten Worte des Berichtes μηδεμιᾶς ἡγεμονίας ἐν αὐτοῖς οὔσης können unmöglich Versen des Xenophanes entnommen sein.

---

[19]) S. Philos. d. Griechen I^4 639. 739. II, 1^3 581. 582. 600 f. 704 A. 2 II, 2^3 196. 381. 384. 387 f. 801. Gesch. der deutschen Philos. S. 48. 97. 110. 143 und an anderen Stellen.

[20]) Vgl. Zeller Ph. d. Griechen 1^5 494 f.

Sie klingen äusserst prosaisch, und das wichtigste Wort ἡγεμονία kann aus metrischen Gründen nicht in Versen epischen Masses, in denen Xenophanes' Lehrgedicht abgefasst war, gestanden haben. Es liegt also eine lediglich dem Berichterstatter angehörige Form des Gedankens vor. Zu welchen geschichtswidrigen Vorstellungen wir aber gelangen würden, wenn wir jeden ungeschickt gewählten Ausdruck, jede ungenaue Angabe dieser Excerpte als feste Grundlage weiterer Folgerungen ansehen wollten, zeigen die den besprochenen unmittelbar folgenden Worte (Doxogr. 580, 20f.) Παρμενίδης δὲ .. ἅμα μὲν καὶ τῶν τούτου δοξῶν ἀντεποιήσατο, ἅμα δὲ καὶ τὴν ἐναντίαν ἐνεχείρησε στάσιν. Nehmen wir an, dass in dem οὐδεμιᾶς ἡγεμονίας ἐν αὐτοῖς οὔσης eine ähnliche Ungenauigkeit steckt, wie in diesem über Parmenides abgegebenen und vielen anderen Urteilen; dass jene Worte nur eine ungenaue Umschreibung des echt xenophaneischen Gedankens οὐχ ὅσιον δεσπόζεσθαί τινα τῶν θεῶν enthalten, so ist jeder Widerspruch zwischen diesem Berichte und der bestrittenen Lehre von der Göttervielheit verschwunden. Dann hat Xenophanes nicht jede Unterordnung der Teilgötter unter den Einen höchsten Gott, sondern nur die despotische Beherrschung der unteren Götter bekämpfen wollen; ja vielleicht hat er hier, wie in der angeschlossenen Erklärung über die Bedürfnislosigkeit der Götter, nur die sehr anstössigen Erzählungen griechischer Dichter von der despotischen Regierung des Götterkönigs zurückgewiesen [21]). Dass diese Erklärung der Ansicht des Xenophanes entspricht, beweist Euripides, der in offenbarer Nachbildung des xenophaneischen Gedankens, die Worte spricht (Her. fur. 1343)

οὔτ' ἠξίωσα πώποτ' οὔτε πείσομαι
οὐδ' ἄλλον ἄλλου δεσπότην πεφυκέναι·
δεῖται γὰρ ὁ θεός, εἴπερ ἔστ' ὄντως θεός,
οὐδενός [22])

---

[21]) Die im Texte angegebene Bedeutung von δεσπόζεσθαι ist bekannt genug. Doch sei noch hingewiesen auf Aesch. Prom. 208 πρὸς βίαν τε δεσπόσειν; Plat. Parm 133 D δεσπότης ἢ δοῦλος; Rep. IX 576 A δεσπόζοντες ἢ δουλεύοντες; Ps.-Dem. XVII 17 δεσποτικῶς τε καὶ ἀσελγῶς; Arist. Pol. III 1279 b 16 τυραννὶς .. μοναρχία δεσποτική; fr. 81. 1489 b 29 τοῖς Ἕλλησιν ἡγεμονικῶς, τοῖς δὲ βαρβάροις δεσποτικῶς χρώμενος.

[22]) Der Sinn dieser Verse ist klar. Theseus hatte Herakles, um ihn von

Sowenig wir nun Euripides den Glauben an die Existenz einer Göttervielheit und eines höchsten Gottes absprechen, weil er keinen Gott unter die despotische Herrschaft eines andern stellen will[23]), so wenig sind wir gezwungen, Xenophanes' Lehre von Einem höchsten und vielen Nebengottheiten für unvereinbar mit diesem Gedanken zu erklären. Denn Xenophanes lehrt hier nichts anderes, als was ein Neupythagoreer in den Worten bei Stobaeos (Floril. 48, 63 p. 265, 21 Mein.) aussprach (ὁ πρῶτος θεὸς) ἤπιος πρὸς πάντα τὰ ὑπ' αὐτῷ γενόμενα ἐντί[24]), und was sich bei den verschiedensten anderen Schriftstellern findet.

Wenn die bisher untersuchten Fragmente und Berichte mit den Ergebnissen meiner Abhandlung in vollem Einklange stehen, so fragt sich nur noch, ob auch die bekannten Angaben Aristoteles' (Metaph. A 5. 986 b 24) und Theophrasts (Doxogr. 480, 4) mit den-

---

seinem Entschlusse, Hand an sich selbst zu legen, abzulenken, auf das Beispiel der Götter hingewiesen, die trotz aller gegen einander begangenen Frevel den Olymp bewohnen und ihre Schuld leicht zu tragen verstehen. V. 1301:

οὐ λέκτρα τ' ἀλλήλοισιν, ὧν οὐδεὶς νόμος
συνῆψαν; οὐ δεσμοῖσι διὰ τυραννίδας
πατέρας ἐκηλίδωσαν; ἀλλ' οἰκοῦσ' ὅμως
Ὄλυμπον κτλ.

Darauf entgegnet Herakles (V. 1328 f.)

ἐγὼ δὲ τοὺς θεοὺς οὔτε λέκτρ' ἃ μὴ θέμις
στέργειν νομίζω δεσμά τ' ἐξάπτειν χεροῖν
οὔτ' ἠξίωσα πώποτ' κτλ.

Die Wahrheit jener Erzählungen von den Ehebrüchen der Götter, von der Fesselung der Väter durch ihre Söhne bestreitet also Herakles, und er verallgemeinert das διὰ τυραννίδας (in V. 1304) durch die Erklärung: 'Kein Gott übt Despotenherrschaft über den andern'. Das Ganze dieser Entgegnung wird sodann durch den Satz begründet: 'Denn die Gottheit, wenn sie in Wahrheit Gottheit ist, ist bedürfnislos'. Die Existenz der Götter aber soll so wenig geleugnet werden, wie die hohe Stellung des Zeus im Kreise der Götter. Beides ist vielmehr die notwendige Voraussetzung des Dramas. Dass Euripides sie in diesen Versen zu Gunsten einer philosophisch-monotheistischen Theorie aufgehoben habe, wird wohl Niemand behaupten.

[23]) Ueber Euripides Stellung zum Volksglauben s. Zeller Ph. d. Gr. II[3] 15 f.

[24]) Man könnte hier auch die dem Polytheisten Ekphantos zugeschriebenen Worte vergleichen (Stob. Flor. 48, 66 p. 271, 4 Mein.) ἔντι μὲν τῷ θεῷ, ἔντι δὲ τῷ βασιλεῖ αὐτῷ μὲν ἄρχεν, ἄρχεσθαι δὲ ὑπ' οὐδενός. Doch ist hier nur vom höchsten Gotte die Rede.

selben zu vereinigen sind. Zeller bestreitet dies. 'Aristoteles und Theophrast', so erklärt er (S. 1597), 'legen Xenophanes die Lehre von der Einzigkeit Gottes mit einer Bestimmtheit bei, der sich nichts abdingen lässt. Wenn der Erstere von ihm sagt: τὸ ἓν εἶναι φησι τὸν θεὸν, so schliesst er die Vorstellung aus, dass auch Teile dieses Einen Götter sein könnten; denn wenn die Gottheit das Eine ist, kann sie nicht zugleich eine Mehrheit sein. Wenn Theophrast von Xenophanes berichtet: μίαν τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν ὑποτίθεσθαι, so kann seine Meinung keine andere als die sein, dass die ἀρχὴ nur Eine sei, wie sie dies ja auch sein muss, wenn Gott (wie Theophrast sofort beifügt) das ἓν καὶ πᾶν ist'.

Beweisen diese Stellen aber wirklich, was sie beweisen sollen? Die Worte des Aristoteles lauten Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας . . . οὐδὲν διεσαφήνισεν, . . . ἀλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν. Und Theophrast bei Simplicius sagt in blosser Umschreibung der aristotelischen Worte Μίαν δὲ τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν . . . Ξενοφάνη τὸν Κολοφώνιον . . . ὑποτίθεσθαί φησιν ὁ Θεόφραστος· τὸ γὰρ ἓν τοῦτο καὶ πᾶν τὸν θεὸν ἔλεγεν ὁ Ξενοφάνης. Xenophanes hat also das Weltall als Einheit erfasst und diese Einheit die Gottheit κατ' ἐξοχὴν [25]) genannt. Ist damit die Vielheit der Götter geleugnet? So wenig, sollte man glauben, als die Einheit der Welt die Vielheit der Einzeldinge nach Xenophanes ausschliesst Denn nur von der Einheit des metaphysischen Principes handelt Aristoteles in diesem Abschnitte seiner Metaphysik; nur von ihm kann Theophrast sprechen. Wie wohl verträglich aber diese Einheit mit der Vielheit göttlicher und ungöttlicher Individualitäten ist, geht aus dem Umstande klar hervor, dass Aristoteles das ἓν καὶ πᾶν selbst bei den ältesten ionischen Philosophen findet (Metaph. A 8. 988 b 22; 3. 984 a 27 f.; vgl. Bonitz z. St.). Für die Richtigkeit dieser Deutung weise ich nicht auf das von mir (ThdX. S. 20 f.) Ausgeführte hin; ich rufe das Zeugnis

---

[25]) Dass der Ausdruck ὁ θεὸς nicht etwa die Vielheit göttlicher Wesen ausschliesst, lehrt am eindringlichsten Lehrs Popul. Aufsätze [2] 147 f. — Einzelne Belege über die rechte Bedeutung von ὁ θεὸς und τὸ θεῖον zusammenzutragen, erscheint, da fast jedes Blatt der griechischen Litteratur sie darbietet, überflüssig.

Zellers selbst an, der die entscheidenden Worte spricht (Ph. d. Gr. III 2[3] 115f.): 'Die Einheit der höchsten Ursache ist allgemeine selbstverständliche Voraussetzung; doch hindert dies unsere Pythagoreer so wenig, als andere, zugleich auch von den Göttern als einer Mehrzahl zu sprechen, und der strengere Monotheismus, welcher sich weigert, neben dem höchsten Gott weitere Götterwesen anzuerkennen, wird sogar ausdrücklich zurückgewiesen, indem neben dem Einen unsichtbaren Gott in den Gestirnen sichtbare Götter anerkannt werden, die in seinem Dienst stehen'[26]). — Aehnlich urteilt Zeller über ein Philolaos zugeschriebenes Fragment bei Philon (De m. opif. p. 24, 10f. M.) ἔστι γὰρ ὁ ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων θεὸς εἷς, ἀεὶ ὤν, μόνιμος ἀκίνητος, αὐτὸς αὑτῷ ὅμοιος, ἕτερος τῶν ἄλλων. Diese Worte sind um so bedeutungsvoller, je näher sie den xenophaneischen Bruchstücken stehen. Denn der ἄρχων ἁπάντων θεὸς εἷς entspricht dem εἷς θεὸς μέγιστος des Xenophanes; die Worte μόνιμος ἀκίνητος dem Fr. 2 αἰεὶ δ' ἐν ταὐτῷ τε μένειν κινούμενον οὐδέν; das αὐτὸς αὑτῷ ὅμοιος ἕτερος τῶν ἄλλων dem Fr. 1 οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὔτε νόημα; das ἀεὶ ὤν endlich dem V. 1 des Fr. 5 und dem ähnlichen Ausspruche bei Aristoteles (oben S. 337). Aber nicht die Lehre des Monotheismus findet Zeller in diesem Bruchstücke ausgesprochen. 'Würde endlich', so äussert er sich (Ph. d. Gr. I[4] 345, 1) 'ein strenger Monotheismus allerdings dem theologischen Standpunkt der Pythagoreer widersprechen, so fragt es sich doch, ob unser Bruchstück in diesem Sinn zu verstehen ist und der ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων θεός andere Götter ausschliessen soll, ob wir daher hier mehr haben, als jenen mit dem Polytheismus nicht unverträglichen Glauben an einen höchsten allwaltenden Gott, wie wir ihn auch vor und neben Philolaus bei einem Aeschylus, Sophokles, Heraklit, Empedokles und anderen finden'.

Wenn der Mann, der tiefer als irgend Einer der jetzt Lebenden in den Sinn der griechischen Gedankenwelt eingedrungen ist, dies Urteil abgiebt, dann dürfte eine weitere Begründung meiner Erklärung der aristotelischen Angaben wohl überflüssig erscheinen.

[26]) Vgl. auch Zeller Ph. d. Gr. I[4] 738. II[3] 146. III 1[3] 315. 318. III 2[3] 126 u. 138. 207f. 226 u. 229. 688f. 792f. u. s.

Doch sei Einzelnes aus einer unübersehbaren Zahl von Belegen als Beweis für die Thatsache hervorgehoben, dass griechische Denker der verschiedensten Zeiten mit der Ueberzeugung von der Einheit eines höchsten göttlichen Principes die Anerkennung und Verehrung der Einzelgötter zu vereinigen gewusst haben.

Ein pseudo-orphisches Gedicht, dessen Grundbestandteile sehr alt sind und dessen spätere Zusätze durchaus im Geiste der alten Dichtungen gehalten sind, schildert die Alleinheit des Zeus (p. 202 Abel) V. 1: Ζεὺς πρῶτος γένετο, Ζεὺς ὕστατος ἀργικέραυνος κτλ. V. 8: ἓν κράτος, εἷς δαίμων γένετο, μέγας ἀρχὸς ἁπάντων. Wie falsch aber wäre der Schluss, den man aus diesen Versen zu ziehen alle Veranlassung hätte, dass dem Dichter alle Vielheit der Götter in der Einheit des Allumfassers Zeus verschwunden sei. Denn von θεῶν ὁδοὶ οὐρανιώνων spricht V. 17; und während Alles in Zeus enthalten ist, sollen doch die Einzelwesen endlicher und göttlicher Art ihre Sonderexistenz behalten (V. 9)

ἓν δὲ δέμας βασίλειον, ἐν ᾧ τάδε πάντα κυκλεῖται,
πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ αἰθήρ, νύξ τε καὶ ἦμαρ,
καὶ Μῆτις, πρῶτος γενέτωρ, καὶ Ἔρως πολυτερπής·
πάντα γὰρ ἐν Ζηνὸς μεγάλῳ τάδε σώματι κεῖται.

Aristoteles selbst spricht die Einzigkeit seines göttlichen Princips aufs entschiedenste aus, und doch hat er eine Vielheit göttlicher Gewalten nicht geleugnet. ἓν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν so lehrt das Buch der Metaphysik, in dem wir den Abschluss der gesammten aristotelischen Philosophie erblicken müssen (Λ 8. 1074a36); εἷς κοίρανος, so schliesst dies Buch die Erörterungen über die höchste Gottheit. Aber daneben erkennt Aristoteles die göttliche Natur der Gestirne und damit die Vielheit der Götter ausdrücklich an; ja in einem einzigen Satze, der unsrer Anschauung nach Unvereinbares vereinigt, spricht er aus, was ihm zugleich als Grundgedanke griechischer Religion erschien und als Inhalt eigener Ueberzeugung feststand (Λ 8. 1074b2) θεοί τέ εἰσιν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. Warum sollen wir glauben, dass Xenophanes die Consequenz seiner Lehre vom θεὸς μέγιστος schärfer gezogen habe, als Aristoteles die seiner Theorie vom πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον?

In einem einzigen göttlichen Principe erblicken die Stoiker Ursache, Substanz und Vernunft der Welt; sie erklären die Welt für eine Einheit, für identisch mit der Gottheit, die selbst nur Eines sein könne. Eine Reihe von Citaten, wie wir sie bei Alexander (De mixt. 142 a), Diogenes (VII 148), Sextus (Adv. Math. IX 79), Eusebios (Pr. ev. XV 15) u. A.[27]) finden, zwingen uns ganz dasselbe als Lehre der Stoiker anzusehen, was Aristotele und Theophrast dem Xenophanes zuschreiben τὸ ἓν εἶναι τὸν θεόν und μίαν τὴν ἀρχὴν ἤτοι ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν. Aber dürfen wir annehmen, dass, weil ihnen die Gottheit das Eine ist, eine Mehrheit von Göttern geleugnet wird? Nein! Aus dem Einen ewigen Urgrunde gehen andere göttliche Individualitäten hervor, mit deren Annahme das Vielgöttertum der Volksreligion — bei aller Abweisung seiner denkwidrigen Auswüchse — sich wohl vereinigen liess. μερίζουσι τὴν μίαν θεότητα εἰς πολλὰς μερικὰς οὐσίας, sagt mit Recht Epiphanios (Adv. haer. I 5) von den Stoikern, und Plutarch berichtet (De comm. notit. 31, 5) Χρύσιππος καὶ Κλεάνθης ἐμπεπληκότες ὡς ἔπος εἰπεῖν τῷ λόγῳ θεῶν τὸν οὐρανόν, τὴν γῆν, τὸν ἀέρα, τὴν θάλασσαν, οὐδένα τῶν τοσούτων ἄφθαρτον οὐδ' ἀΐδιον ἀπολελοίπασι πλὴν μόνου τοῦ Διός, εἰς ὃν πάντας καταναλίσκουσι τοὺς ἄλλους.

Den Stoikern sich anschliessend erklärt Marc Aurel (Medit. VII 9) κόσμος τε γὰρ εἷς ἐξ ἁπάντων, καὶ θεὸς εἷς διὰ πάντων καὶ οὐσία μία, καὶ νόμος εἷς κτλ. Wie viel entschiedner klingt das im Sinne eines strengen Monotheismus als der aristotelische Bericht über Xenophanes' Gottheit. Aber zahllos sind die Stellen, in denen Marc Aurel seine Ueberzeugung von der Existenz der Einzelgötter ausspricht. Und in der That, nie würde der edelste der Cäsaren ohne diese Ueberzeugung lediglich aus politischen Motiven jene furchtbare Verfolgung über die Bekenner des Monotheismus verhängt haben, die sein Andenken befleckt.

In ähnlichen Ausdrücken wie Marcus Aurelius hat Plutarch seinen Glauben an ein allumfassendes göttliches Princip ausgesprochen. Wir lesen (De Eἰ c. 19 p. 393 A) εἷς ὢν ἑνὶ τῷ νῦν τὸ ἀεὶ πεπλήρωκε, καὶ μόνον ἐστὶ τὸ κατὰ τοῦτον ὄντως ὄν . . . οὐ γὰρ

---

[27]) Vgl. Zeller III 1[3]119. 137 f. 167 f. 310 f. 318 u. s.

πολλὰ τὸ θεῖόν ἐστιν ὡς ἡμῶν ἕκαστος ἐκ μυρίων διαφορῶν ἐν πάθεσι γινομένων . . . ἀλλ' ἓν εἶναι δεῖ τὸ ὄν, ὥσπερ ὂν τὸ ἕν . . . Ἤιος δὲ (ὀνομάζεται), ὡς εἷς καὶ μόνος. Aber auch Plutarch hat an der Vielheit der Götter nicht gezweifelt, wie wiederum Zeller hervorhebt (Ph. d. Gr. III 2[3] 190f.).

Mit grösster Entschiedenheit hat endlich Plotin die Einheit und Einzigkeit der Gottheit betont, über jegliche Vielheit und Zusammensetzung, über Gleichheit und Aehnlichkeit mit irgend einem anderen Wesen sie erhoben. Aber derselbe Plotin ist es, der (Enn. II 9, 9) die Worte spricht Οὐ γὰρ τὸ συστεῖλαι εἰς ἕν, ἀλλὰ τὸ δεῖξαι πολὺ τὸ θεῖον ὅσον ἔδειξεν αὐτὸς, τοῦτ' ἐστι δύναμιν θεοῦ εἰδότων, ὅταν μένων ὅς ἐστι πολλοὺς ποιῇ πάντας εἰς αὐτὸν ἀνηρτημένους κτλ.

Die Menge dieser Belege muss die Ungeduld des kundigen Lesers erregen; aber sie beweist uns in unwiderleglicher Weise, in wie vielfachen Modificationen der griechische Polytheismus mit dem Glauben an die Einheit des göttlichen Principes sich verbunden hat. Sie giebt uns zugleich Antwort auf Zellers Frage (S. 1597), 'wo der Kolophonier, die ihm zugeschriebenen ewigen Wesenheiten in seiner Welt unterbringen und was ihn zu ihrer Annahme veranlassen' konnte. Sie anzunehmen veranlasste Xenophanes derselbe Grund, der auch andere tiefere Geister noch in späterer Zeit, da der monotheistische Gedanke viel mehr betont ward, an der Vielheit der Götterwesen festhalten liess: der Zwang, dem selbst die freiesten und kühnsten Denker unterliegen, das allgemeine Bewusstsein des Volkes, dem sie angehören, dessen Anschauungen selbst dann noch in ihnen fortwirken, wenn sie sich denselben zu entwinden suchen. — Wo der Kolophonier seine Einzelgötter unterbrachte, das genau zu bestimmen, sind wir ausser Stande; denn so vielfach die erwähnten Ansichten über das Wesen der Götter sind, die neben das allumfassende göttliche Princip gestellt werden, so viele und vielleicht noch mehr Möglichkeiten giebt es, den Göttern des Xenophanes ihren Platz in seiner Philosophie anzuweisen. Wenn einige dieser Möglichkeiten von mir herausgegriffen worden sind und ihre Vereinbarkeit mit den übrigen Lehren des Xenophanes nachzuweisen versucht wurde (ThdX. S. 30), so habe

ich doch die Unsicherheit eines solchen Versuches offen anerkannt.

Aber mögen auch die Einzelheiten der xenophaneischen Gotteslehre dunkel sein und bei der Dürftigkeit der geschichtlichen Ueberlieferung wohl immer bleiben, klar scheint zu sein, dass der Begründer der eleatischen Schule eine streng monotheistische Lehre nicht ausgesprochen hat. Auch im Gegensatze zu Zeller und Diels scheint festgehalten werden zu müssen, dass Xenophanes aus der Reihe der griechischen Denker nicht ganz herausgetreten ist, dass er die Anschauungen seines Volkes von der Gottheit veredelt, aber nicht gänzlich aufgegeben hat.

XX.

Ueber Demokrits γνησίη γνώμη.

Von

P. Natorp in Marburg.

Zu dem, was über Demokrits Erkenntnissbegriff in meinen „Forschungen“ (Abschn. IV) aufgestellt worden, hier noch einiges nachzutragen, veranlasst mich hauptsächlich die 1886 (Leipzig, Teubner) erschienene, auf eben dieses Thema bezügliche Studie „Zur Seelen- und Erkenntnisslehre des Demokrit“ von G. Hart. Es handelt sich um die bestimmtere Deutung desjenigen Erkenntnissvermögens, auf welchem die Auffassung der Atome und des Leeren als des ἐτεῇ ὄν beruht und welches in einem zweifellos echten Fragment des Demokrit (bei Sext. adv. log. I 139) als γνησίη γνώμη im Unterschied von der σκοτίη der fünf Sinne bezeichnet, vom Berichterstatter Sextos, wohl nach späterer Terminologie, mit διάνοια, ferner mit λόγος gleichgesetzt wird. In bestimmterer Ausführung einer von Andern schon vertretenen Ansicht (vergl. Forsch. 165[1], 177[1]) sucht Hart zu beweisen, dass jenes Vermögen nichts anderes als die Phantasievorstellung sei. Sein Beweis geht aus von den einander nahe verwandten Stellen Plac. IV, 8, 10 (Dox. 395, 10) und Cic. de fin. I, 6, 21, wonach Epikur im Einklang mit Demokrit das Denken (νόησις, cogitare) ebenso wie die Sinneswahrnehmung durch εἴδωλα erklärt hat; natürlich kann hier unter „Denken“ nur Phantasievorstellung verstanden werden[1]). Hiermit bringt der Verfasser weiter in Verbindung, dass

[1]) Da die Phantasievorstellung nach Demokrit-Epikur auf εἴδωλα beruht, so muss ich Hart wohl zugestehen, dass ἰνδαλμός, ἰνδάλλεσθαι bei beiden Philosophen einfach für φαντασία, φαντάζεσθαι stehen kann. Dann hat es ja wohl

Lucrez II 1047 (im Einklang mit Cic. de nat. deor. I, 20, 54) den iactus (Cic.: iniectus) animi — was man zunächst einfach für Uebersetzung von φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς διανοίας halten wird — auf den unermesslichen Weltraum (der jedenfalls kein Objekt unmittelbarer Wahrnehmung ist), ja II 739 auf die Atome sich erstrecken lässt[2]). Da lag denn die Vermuthung nicht allzufern, dass auch die γνησίη γνώμη, durch welche die Atome erkannt werden, auf der Phantasie habe beruhen sollen.

Indessen scheint mir der Beweis dafür doch nicht erbracht zu sein. Zunächst wenn Hart — einem leicht zu widerlegenden Irrthum Hirzels folgend — sogar zu der Annahme neigt, dass die Anerkennung eines logischen Faktors dem Demokrit überhaupt fremd gewesen, dem Epikur (bei dem sie zwar auftritt, aber von ganz sekundärer Bedeutung ist) durch die inzwischen erreichte hohe Ausbildung der Logik erst aufgezwungen worden sei, so ist mir dies nur dann verständlich, wenn man den bei Aristoteles (de gen. et corr. A, 2 und 8, cf. Phys. Δ 6) bestimmt vorliegenden Zusammenhang des alten Atomismus mit der Philosophie der Eleaten, mit dem eleatischen Problem der unendlichen Theilbarkeit und des Untheilbaren[3]), d. h. wenn man eben die Begründung des Ato-

etwas mehr Wahrscheinlichkeit, als ich (Forsch. 289) Hirzel gegenüber einräumen zu dürfen glaubte, dass Timons Ἰνδαλμοί etwa einfach im demokriteischen Sinne als εἴδωλα zu verstehen seien. Doch würde ich dies auch jetzt nicht zu behaupten wagen. Denn, wenngleich ein Zusammenhang der ältesten Skepsis mit dem Demokritismus nicht zu bezweifeln ist, so werden wir doch Bedenken tragen, die Uebereinstimmung bis auf eine psychologische Annahme so entschieden dogmatischen Gepräges sich erstrecken zu lassen. Nun gebraucht Sextos ἰνδάλλεσθαι auch in ganz unbestimmtem Sinne, ohne an εἴδωλα zu denken (so adv. eth. 122); und überhaupt ist ja das Verbum von häufigerem Gebrauch schon bei Homer, an den Timons Sprache sich so geflissentlich anlehnt; daher brauchte er wohl auch bei Anwendung des Substantivs nicht gerade Demokrits εἴδωλα im Sinne zu haben.

[2]) Schon Bruns (Lucrez-Studien 38) hat jedoch bez. der letzteren Stelle mit Recht erinnert, dass die unsichtbaren farblosen Atome schwerlich durch εἴδωλα vermittelst der φανταστικὴ ἐπιβολή erfasst werden könnten, daher hier ein freierer Gebrauch von iniectus animi anzunehmen sei. Keinesfalls würde ein Rückschluss auf Demokrit (oder auch nur auf Epikur) ohne anderweitige sichere Gewähr berechtigt sein.

[3]) S. neuerdings Tannery, Pour l'histoire de la science hellène, 259 u. 269.

mismus, die demselben allein ein wissenschaftliches Interesse verleiht, zu ignoriren, und die selbst von einem Gegner wie Aristoteles so hoch emporgehobene wissenschaftliche That, welche nach ihm nichts Geringeres als den wahren Anfang der Physik bedeutete (Ar. de gen. 325a 1), gegen die Phantasien des wissenschaftlich unbegabten und unselbständigen Epikur zurückzustellen für erlaubt hält; denn jene That beruhte auf dem λόγος (nach de gen. 316a 13, 325a 1. 23; vgl. Forsch. 126—128).

Aber auch die ferneren Stützen, welche Hart, zum Theil selber zweifelnd, für seine Auffassung beizubringen sucht, scheinen mir nicht allzu fest. Zunächst Sext. adv. log. II 56ff. kann keinesfalls für Demokrit verwerthet werden; die Stelle lässt im Gegentheil auf eine sehr entschiedene sachliche Differenz zwischen Demokrit und Epikur sicher schliessen[4]). Wenn es ferner auch richtig sein mag, dass die Phantasievorstellung von Demokrit durch feinere Bewegungen erklärt wurde, so kann daraus nichts für die γνησίη γνώμη gefolgert werden[5]). Und ebenso wenig kann hier entscheiden, dass Demokrits Ethik den gleichmässigen „Bewegungen“

[4]) Dass Sextos hier aus epikureischen Voraussetzungen gegen Demokrit argumentirt, beweist der Zusammenhang der Stelle und die Uebereinstimmung zwischen §§ 57—60 (vgl. Ep. im Kanon, Us. fr. 36, p. 105, 23) und § 63, sowie zwischen § 62 und § 64. Was hier (wie bei Ep. selbst) ἐπίνοια heisst und von Sextos, sophistisch genug, auf die Erkenntniss der Atome (als νοητά) bei Demokrit angewandt wird, ist freilich der φανταστικὴ ἐπιβολή verwandt und steht, wie bei Epikur, der Sinneswahrnehmung, von der es abgeleitet ist, an Wahrheitswerth vollständig gleich (vgl. Ep. fr. 36: τά τε τῶν μαινομένων φαντάσματα καὶ τὰ κατ' ὄναρ ἀληθῆ). Was Hart (16[2]) gegen meine Auffassung der Stelle einwendet, ist mir nicht ganz deutlich geworden. Zum Missverständniss mag Anlass gegeben haben, dass Forsch. 214 Z. 8 irrthümlich φαντασία durch „Wahrnehmung“ (sonst immer „Vorstellung“) übersetzt ist. Uebrigens macht Sext. selbst, da es sich um den Wahrheitswerth eben handelt, zwischen αἴσθησις und φαντασία kaum einen Unterschied (s. bes. 63 in.). Speciell im Beispiel von den Erinyen des Orest scheint er an einen Einfluss der Phantasie auf die Wahrnehmung, d. h. an den Fall der Hallucination zu denken (αἴσθησις ὑπ' εἰδώλων κινουμένη). Auch bei Ep. sind die φαντασίαι wesentlich Wahrnehmungen, nur feinere und auf anderem Wege verursacht als die direkten Wahrnehmungen der fünf Sinne.

[5]) S. weiter unten. Ueber die den Weisen wie den Göttern und vernunftlosen Thieren eigenthümlichen Wahrnehmungen habe ich mich Forsch, 177[1] geäussert.

des Gemüths vor den heftigen den Vorzug ertheilt; die Analogie der γαλήνη würde eher auf eine von den „Bewegungen“ der Phantasie ganz unberührte Erkenntnissart als die wahre und „echte“ schliessen lassen. Weiter, was Theophr. de sens. 58, Arist. de an. Α 2, metaph. Γ 5 über φρονεῖν und ἀλλοφρονεῖν anführen, beweist deshalb nichts, weil φρονεῖν zwar die normale Verfassung des Denkvermögens bezeichnet, die immerhin als Bedingung für die Erkenntniss des Wahren von Demokrit mag vorausgesetzt worden sein, aber darum doch nicht ohne weiteres die Erkenntniss des Wahren bedeutet, so wenig wie νόησις in den zu Anfang erwähnten Stellen. Die Wahrheit soll doch von den durch die Unterschiede der διάθεσις bedingten Widersprüchen der Erscheinung unabhängig sein (s. bes. Sext. 136. 137); auf dem Unterschied der διάθεσις beruht aber gerade der Gegensatz von φρονεῖν und ἀλλοφρονεῖν[6]). Für Aristoteles freilich (wie auch für Theophrast) ist φρονεῖν oder νοεῖν identisch mit der Erkenntniss der Wahrheit; daher es denn Aristoteles leicht hatte, den Gegner ad absurdum zu führen durch die Consequenz: dass also der Widerspruch sich auf das Sein selbst erstrecke.

Was ist denn nun das „Kriterium“ der Wahrheit nach Demokrit? — Dass die Phänomene für ihn insofern den Ausgangspunkt bildeten, als ihre Widersprüche nöthigen, eine Erklärung zu suchen (Hart S. 26) ist gewiss. Aber die Phänomene waren für ihn eben ihrer Widersprüche halber nicht das Wahre; woraus man schon unmittelbar schliessen darf, dass die Auffassung des Wahren für ihn nicht auf Phantasievorstellung beruhte; denn ein φαινόμενον ist das Vorgestellte ebensowohl wie das Wahrgenommene.

Dass andererseits die Phänomene, sofern sie in den angenommenen „Gründen“ ihre Erklärung finden, auch an der Wahrheit theilhaben sollten[7]), habe ich gleichfalls nicht geleugnet; das ändert

[6]) Aus Ar. Metaph. Γ 5 (ὡς φρονοῦντας μὲν καὶ τοὺς παραφρονοῦντας, ἀλλ' οὐ ταὐτά) möchte ich schliessen, dass Demokrit selbst φρονεῖν und παραφρονεῖν gewissermassen gleichstellte; weil nämlich so das Lob des Homer wegen dieses Ausdrucks am verständlichsten wird.

[7]) Theophr. de sens. 71 (μοῖραν ἔχειν συνέσεως). — Dagegen kann ich un-

aber nichts daran, dass das φαινόμενον als solches der Wahrheit ermangelt und nicht anders wahr ist, als sofern der λόγος es wahr macht.

---

möglich zustimmen, wenn der Verf. ebenda 69 τὴν ἀλήθειαν ἐλέγχειν übersetzt: die Wahrheit erweisen (nicht: widerlegen). Die Entgegensetzung zwischen Platon und Demokrit § 60. 61, das ἁπλῶς 64 in. (Dox. 517, 17), ὅλως 69 (519, 18) beweist doch wohl, dass nach Theophrasts Auffassung Demokrit die objektive Realität (φύσις) der αἰσθητά allgemein bestritt. An jener Stelle wundert sich Theophrast, dass er dies selbst auf solche Wahrnehmungen ausdehnte, in welchen die verschiedenen Subjekte übereinstimmen; weil nämlich sonst der Widerspruch der Wahrnehmungen der Grund der Verwerfung ihrer (objektiven) Wahrheit war. Anders vermag ich wenigstens die Stelle nicht zu verstehen. — Was Siebeck (Philol. Anz. XIV 552 f.) und in verwandtem Sinne Lortzing (Berliner philol. Wochenschr. 1884, 1521 f.) gegen meine Auffassung Demokrits eingewendet haben, scheint mir zum Theil auf ungenauer Auffassung meiner These zu beruhen. Ich leugne nicht, dass nach D. unserer Wahrnehmung von Ausdehnung und Gestalt eine Ausdehnung und Gestalt im Objekt entspricht; nicht einmal, dass unter geeigneten Bedingungen die Ausdehnung und Gestalt des Objekts auch so würde wahrgenommen werden, wie sie im Objekte ist. Ich leugne nur, dass dem D. jemals die Wahrnehmung als solche für wahr gegolten habe. Sie würde wahr sein, wofern aus der zu Grunde gelegten Erklärung der Wahrnehmungsprozesse hervorginge, dass die (primäre) Beschaffenheit des Objekts sich (durch die εἴδωλα) unverändert in die Sinneswahrnehmung überträgt; aber eben dann würde ihre Gültigkeit auf der wissenschaftlichen Erklärung, nicht auf der Wahrnehmung unmittelbar beruhen. Diese und jene Auffassung bleiben fundamental von einander unterschieden. Die letztere scheitert aber an der einfachen Beobachtung, dass die Wahrnehmung der „primären" Qualitäten ganz denselben Widersprüchen ausgesetzt, ganz so sehr von der διάθεσις abhängig ist wie die der sekundären; während die erstere wenigstens durch jene Widersprüche nicht bedroht wird. Hatte D. eingesehen, dass allgemein ἡ διάθεσις αἰτία τῆς φαντασίας, schied er streng die objektive Wahrheit von der κατὰ σώματος διαθήκην wechselnden Erscheinung, so kann er — falls er nicht etwa in derselben Konfusion (ich finde keinen milderen Ausdruck) wie Locke sich bewegte — zwar die erstere, aber unmöglich die letztere Auffassung vertreten haben. Wirklich ist auch eine Andeutung, welche besagte, dass bei der Wahrnehmung der „primären" Qualitäten „die φύσις selbst zum πάθος werde" (Siebeck a. a. O.) nirgend zu finden. — Dagegen habe ich zu berichtigen, dass Metaph. Γ 5, 1009 b in. ἡ περὶ τὰ φαινόμενα ἀλήθεια ἐνίοις ἐκ τῶν αἰσθητῶν ἐλήλυθεν nicht heissen kann: die Wahrheit der Erscheinung kam Einigen aus den Sinneswahrnehmungen abhanden (Forsch. 173). Die Stelle ist nothwendig nach 1009 a 22 zu deuten; vgl. auch Alex. z. d. St. Auffällig bleibt (was mich zu jener Auffassung eben verführte),

Gerade wenn für Demokrit „Denken“ Phantasievorstellung bedeutete; wenn er selbst Traum- und Wahnvorstellungen, ebenso wie, trotz ihres Widerspruchs, den Sinneswahrnehmungen, ausnahmslos eine gewisse Wahrheit, nämlich als Erscheinungen, die jedenfalls eine Erklärung verlangen, zugestand; wenn er in gleichem Sinne φρονεῖν und ἀλλοφρονεῖν d. h. normale und abnorme Verfassung des Denkvermögens, an Wahrheitswerth gleichstellte: gerade dann konnte für ihn die Erkenntniss des (eigentlich und objektiv) „Wahren“ mit νόησις oder φρόνησις so wenig wie mit αἴσθησις identisch sein; gerade dann bedurfte es erst des „Kriteriums“, um die „echte“ Erkenntniss von jener unechten, die in jedem Wahrnehmen oder Denken gleichermassen liegt, zu unterscheiden. Was war denn nun dies Kriterium? Ich finde kein anderes als die logische Einstimmigkeit des, wenngleich auf die Phänomene (nämlich deren Erklärung) gerichteten Denkens. Das sind die λόγοι, welche die πράγματα, die gegebenen Thatsachen, die Erscheinungen, „nicht aufheben“ d. h. erklären (Arist. de gen. 325a 23, cf. 18). Das ist das rationale Fundament der demokriteischen Lehre, welches sich für ihn, als theoretisch angelegte Natur, als Mathematiker, ja Schüler der Eleaten eigentlich von selbst verstand, für welches er aber, vielleicht eben deshalb, ein subjektives Vermögen, nach allem, was wir wissen, nicht nachgewiesen, und dadurch zu dem Irrthum des Aristoteles, als ob das Vermögen der Wahrheit mit νόησις (= Phantasievorstellung) oder φρόνησις (= normale Verfassung des Denkens) sich decken solle, wohl einigen Anlass gegeben hat. Alle Vorstellung (von Dingen oder Vorgängen) ist sinnlich; und unter νόησις (wenn anders die Placita und Cicero einen Schluss auf den Gebrauch dieses Ausdrucks bei Demokrit selbst gestatten) verstand wohl Demokrit nur Vorstellung. Allein etwas Anderes ist die Einsicht der Wahrheit[8]); über

---

dass die darauf angeführten Argumente zu der gerade entgegengesetzten Konsequenz führen, wie es für Demokrit auch ausgesprochen wird: die Wahrheit, wenn es eine gibt, ist verborgen; und nicht: die Phänomene sind sammt und sonders wahr.

[8]) Man beachte die Ausdrücke συνιέναι Sext. 136 (cf. σύνεσις Theophr. 71), εἰδέναι, γιγνώσκειν, γνώμη 137. 139. Das lautet doch prägnanter als νοεῖν oder φρονεῖν.

diese entscheiden allein die wissenschaftlichen Gründe, durch welche ihm die Existenz des Atoms und des Leeren, abgesehen von aller Vorstellbarkeit, als das ἐτεῇ ὄν bewiesen war. Welches aber diese Gründe waren, wurde bereits oben angedeutet. Schon die „Gründe" der Mathematik reichten hin, ihn über die Sinneswahrnehmung, und nicht minder über die sinnliche Vorstellung, hinauszuführen: die Wahrnehmung, desgl. die Vorstellung, hat ein Minimum; die Mathematik beweist, dass es kein Minimum gibt. Aber dabei ging alle Erklärung der Phänomene verloren, falls es nicht andere, ebenso wissenschaftliche „Gründe" gab, welche der fortgesetzten Theilung ein Ziel setzen: dies sind die „eigenthümlichen, physikalischen" Gründe, von denen Aristoteles — hier einmal ganz vortreffliches wissenschaftliches Verständniss für die grosse Leistung des Atomismus bekundend — spricht; die Gründe nämlich, welche beweisen, dass, um das Reale gegen das Argument von der Theilbarkeit in infinitum zu retten, die Annahme des (physisch) Untheilbaren, des ἄτομον, gewagt werden muss.

Und nun meine ich (um zum Schluss zu kommen), auch das leider verstümmelte Fragment von der γνησίη γνώμη sei mit dieser Grundvorstellung sehr wohl in Einklang zu bringen. Es heisst dort, dass die „echte" Erkenntniss, im Verhältniss zu der unechten der fünf Sinne, „ins Kleinere" gehe (ἐπ' ἔλαττον, Bekk. p. 221, 18; ἐπὶ λεπτότερον 20). Das verstehe ich so: dass sie an die Schranke der Sinneswahrnehmung (welche wir modern durch die Thatsache der „Reizschwelle" und „Unterschiedsschwelle" ausdrücken würden) nicht gebunden ist. Der Begriff, am ersichtlichsten der mathematische, geht über die Sinneswahrnehmung hinaus[9]), nicht als ob er eine andere Art Wahrnehmung, gleichsam ein sechster Sinn wäre, der da, wo die anderen fünf versagen, für sie eintritt, um das, was noch kleiner ist als das kleinste für sie Wahrnehmbare, doch auf eine der Wahrnehmung analoge Art vorzustellen; wie sollte auch das qualitätlose Atom und vollends das Leere — ein μὴ ὄν — einer Wahr-

---

[9]) Auch nach Arist. de gen. 325 a 30 sind die Atome ἀόρατα διὰ σμικρότητα τῶν ὄγκων, ähnlich bei Epikur, im Herodotbrief § 59; vgl. Forsch. 223[1].

nehmung oder φανταστικὴ ἐπιβολή fähig sein? Die Phantasie ist ja doch auch, wie die Sinneswahrnehmung, μεταπῖπτον κατὰ σώματος διαθήκην, ist δόξις ἐπιρυσμίη ἑκάστοισιν (Sext. 136. 137), mithin kein verlässlicher Zeuge des Wahren, des ἐτεῇ ὄν oder ἀτρεκές. Das streng Wahre muss eben von dem Wechsel und Zufall der διάθεσις, von der zufälligen Schranke des sinnlichen Auffassungsvermögens unberührt bleiben, nur dann ist es der Subjektivität entzogen. In solchem Sinne lässt sich jene Beschreibung der γνησίη γνώμη, gerade im Zusammenhang mit den vorhergehenden Fragmenten, klar verstehen, so aber ist sie zugleich mit der Auffassung, auf welche Arist. de gen. führt, in voller Uebereinstimmung. Keinesfalls nöthigt die Stelle, so wie sie vorliegt, zu der gegentheiligen Auffassung, bei der man nie begriffe, weshalb doch Demokrit zwischen echter und unechter Erkenntniss eine solche Kluft befestigt hätte; vielmehr ist Sextos ganz im Recht, wenn er, aus allen angeführten Stellen die Summe ziehend, erklärt: also sei das Kriterium für Demokrit der λόγος und nicht die αἴσθησις.

Noch mag eine Anmerkung über γνησίη und σκοτίη γνώμη hier Platz finden, von der ich mich wundern sollte, wenn sie neu wäre: doch habe ich sie wenigstens bis jetzt nirgend gefunden. Man übersetzt jene Ausdrücke herkömmlich: „echte“ — „dunkle“ Erkenntniss. Mir fiel zuerst auf, dass diese Uebersetzung keinen klaren Gegensatz gibt: sodann, dass sonst vielmehr das Wahre (das der γνησίη γνώμη entspricht) das Verborgene, und so denn auch hier die γν. γν. ἀποκεκρυμμένη heisst, das Erscheinende hingegen, wie natürlich, das Offenbare, am Tage Liegende ist. Dem entspricht es auch, wenn nach Sext. 140 Demokrit dem Anaxagoras darin beigestimmt haben soll, dass man vom φαινόμενον aufs ἄδηλον schliessen müsse (denn so werden wir die stoischen Ausdrücke κριτήριον τῆς καταλήψεως uns zurückübersetzen müssen). Und wie sollte aus Demokrits „dunkler“ Erkenntniss Epikurs ἐνάργεια hervorgegangen sein? — Nun heisst σκότιοι παῖδες unechte (untergeschobene) Kinder; daher ergibt sich für σκοτίη γνώμη, in der Entgegensetzung zu γνησίη, nothwendig die Uebersetzung: unechte, untergeschobene Erkenntniss. Jeder wird sich von selbst an das platonische

λογισμῷ τινὶ νόθῳ (Tim. 52 b) erinnert fühlen[10]). Durch diese „Bastard-Erkenntniss“ wird die „echte“ in den Hintergrund gedrängt, im Versteck gehalten (ἀποκεκρυμμένη διὰ ταύτης), ihres Rechtes beraubt; es gilt, sie wieder ans Licht zu ziehen, in ihr angeborenes Recht, aus dem sie wie durch Usurpation verdrängt ist, wieder einzusetzen. Derartige Personifikation des Abstraktesten ist der lebendigen Sprache Demokrits ganz geläufig; man kennt die ganz persönliche Gegenüberstellung von αἴσθησις und λόγος in dem durch Galen (bei Charter. II 339) erhaltenen merkwürdigen Bruchstück (vgl. Forsch. 191). Auch das eigenthümliche κρατύνειν, Κρατυντήρια (Forsch. 179², 192², 282¹) ist gewiss ähnlich aufzufassen (nach κρατύνειν τινά).

---

[10]) So ist bei Kant (Prolegomena, Vorr.) der Ursachbegriff nach Hume „ein Bastard der Einbildungskraft, die, durch Erfahrung beschwängert, ... eine subjektive Nothwendigkeit d. i. Gewohnheit für eine objektive aus Einsicht unterschiebt“.

XXI.

Ein angebliches Fragment des Theophrast.

Von

A. Gercke in Berlin.

Nach Heylbut (oben S. 199) gebrauchte Theophrast in seinem Buche περὶ εὐδαιμονίας 'die pointierte Wendung in rotam beatam vitam non escendere' (Cic. Tusc. V 24, vgl. Attikus bei Eusebius Praep. ev. XV 4), im Anschlusse an Aristoteles 1153 b 19. Der Platoniker Attikus führt in der altakademischen Weise Krantors oder der altstoischen des Kleanthes (vgl. Usener, Epicurea LXXI 1) aus, dass die Glückseligkeit bis aufs Folterrad der Tugend folgen werde, welche er mit königlichem Diadem und dem Scepter des Zeus ausstattet, und legt seinem peripatetischen Gegner eine Paraphrase des aristotelischen Satzes in den Mund, dass das innere Glück durch äusseres Unglück Störungen erleide. Die Paraphrase lautet in der Pariser Hs. C: εὐδαιμονία, φησὶ, ἐπὶ τροχὸν οὐκ ἀναβαίνει. Offenbar ist dies ein Hexameter, welchen man so ergänzen kann:

⟨ἀλλ'⟩ Εὐδαιμονία ⟨γὰρ⟩ ἐπὶ τρόχον οὐκ ἀναβαίνει.

Dieselbe Vorlage mit den gleichen Personifikationen findet sich gelegentlich in Ciceros Tusc. V benutzt, und öfter wird hier die Glückseligkeit dem Folterrade oder dem Stiere des Phalaris gegenübergestellt (12—14, 75, 80, 87); wörtlich steht der Vers § 24, wo Cicero den Inhalt von Theophrasts liber de vita beata (Zeller III 857, 1) angiebt und hinzusetzt: in eo etiam putatur dicere in rotam [id est genus quoddam tormenti] beatam vitam non escendere.

Allein Ciceros Quelle gab weiter an, dass gerade Theophrast diesen Vers nicht zitiert habe: non usquam id quidem dicit omnino, sed quae dicit idem valent.

Dagegen gehen vermutlich die klassischen Geschichten des Ciceronischen Buches in letzter Linie auf Theophrast zurück, und leicht kann dieser bei der Erzählung vom Schwerte des Damokles den Ausdruck κεφαλοτομεῖν gebraucht haben, welcher aus der Schrift περὶ εὐδαιμονίας angeführt wird (Bekker Anecd. gr. I 104, Phrynichos 341 L.).

XXII.

Zu den Fragmenten der ΦΙΛΟΣΟΦΟΣ ΙΣΤΟΡΙΑ des Porphyrius bei Cyrill von Alexandria.

Von

Herm. Schrader in Hamburg.

Da ein beträchtlicher Theil der Fragmente der φιλόσοφος ἱστορία des Porphyrius uns nur in der gegen den abtrünnigen Julianus gerichteten Streitschrift des Cyrill erhalten ist, so ist die Frage, welches Zutrauen, speciell im Hinblick auf Authenticität, das sich bei bei ihm Vorfindende verdient, wohl am Platze. Hat, wie nicht selten der in seinen Citaten eigener Autorität fast baare Theodoret (vgl. C. Roos, de Theodoreto Clementis et Eusebii compilatore, in Diss. Hal. VI, p. 1 sqq.), ja selbst Eusebius (vgl. Freudenthal, hellenist. Stud. I, S. 4 ff.), auch er, irgend einem Sammelwerke folgend, aus Flüchtigkeit die zwischen den verschiedenen Citaten zu ziehenden Gränzen übersehen und dadurch diesem oder jenem Autor zukommendes Gut einem fremden übertragen?

Die Antwort auf diese Frage lautet für die Excerpte, resp. Citate aus den Schriften des Porphyrius, unter denen die φιλόσοφος ἱστορία schwerlich eine Sonderstellung eingenommen hat, für den streitbaren Alexandriner auf das allergünstigste: es fehlt an jedem Anhalt dafür, dass er die genannten Werke, welche Freudenthal a. O., S. 7, treffend selbst Sammelwerke nennt, nicht im Original benutzt haben sollte. Es würde im Gegentheil schwer erfindlich sein, weshalb Cyrill, der, wenn auch nicht in besonders ausgiebiger Weise, sowohl die Praeparatio Evangelica[1]) als auch

[1]) Z. B. VIII, p. 266 B—D (ed. Aubert, Paris 1638, vol. VI), die P. E. XI, 11 und XI, 13; VIII, p. 271 DE die P. E. XI, 16.

das Χρονικόν [2]) des Eusebius benutzt hat, das in ersterer Schrift aus verschiedenen Werken des gefürchteten Feindes seiner Kirche abgelagerte Material nicht benutzt haben sollte, wenn er es nicht vorgezogen hätte, aus der Quelle selbst zu schöpfen. Aus der von Eusebius benutzten Schrift über die Orakel-Philosophie findet sich bei ihm nichts (vgl. w. u.), ebensowenig aus der an Boethos und der gegen die Christen gerichteten Schrift oder aus der Schrift περὶ ἀγαλμάτων — um von der bei Eusebius ebenfalls benutzten, seinem Zwecke ferner liegenden φιλόλογος ἀκρόασις abzusehen —, und die von beiden benutzten Werke, περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων und der Brief an Anebo, beweisen ebenfalls die Unabhängigkeit des jüngeren von dem älteren Kirchenlehrer. Nur bei Cyrill [3]) finden sich folgende Citate, resp. Referate, aus ersterer Schrift: II, 9, p. 139, 20—23 [4]) (adv. Jul. X, p. 348); cap. 19, p. 149, 6—18 (IX, p. 310); cap. 36. 37, p. 166, 1—6. 12—16 (IX, p. 311); cap. 46, p. 174, 22—175, 6 (IX, p. 310 sq.); cap. 58, p. 183, 12—16 (IX, p. 306). Ferner ist das von Cyrill IX, p. 307 aus abst. II, 27. 28 (p. 157, 11—158, 4) Mitgetheilte viel ausführlicher als das von Eusebius IV, 14, 7 Aufgenommene; von abst. II, 53 sqq. ist der Anfang bei Cyrill IV, p. 128. 29 (= p. 179, 3—180, 1; 180, 13—19), das Weitere bei Eusebius (IV, 16) ausführlicher. Cyrill II, p. 60, 61, hat das allerdings ausführlicher bei Eusebius IV, 11 (vgl. 10 extr.) Vorhandene (II, 34) mit einem bei diesem fehlenden genaueren Citat versehen, ebenso IV, p. 124 (vgl. p. 130) das aus abst. II, 41—43 (p. 171, 14—172, 11) Aufgenommene, das ausserdem die von Eusebius (IV, 18. 22) umgekehrte Anordnung des Originals bewahrt hat. — Ebenso sind auch die von Cyrill (IV, p. 124. 25) aus dem Briefe an Anebo ange-

---

[2]) I, p. 8. 9: Χρον. I, p. 19. 23. 31. 34 (cf. P. E. IX, 12. 14. 15).

[3]) Als nur von Cyrill und nicht von Eusebius benutzte Schriften sind ausser der φιλόσοφος ἱστορία einschliesslich des βίος Πυθαγόρου zu nennen: das Leben des Plotin (VIII, p. 283), der Brief an Marcella (VI, p. 209) und die Schrift an Nemertius (III, p. 79, 85. 95; V, p. 166). — Das sich VIII, p. 287 D, findende nicht näher gekennzeichnete Fragment dürfte aus dem Brief an Anebo stammen (vgl. August. C. D. X, 11).

[4]) Die Seitenzahlen sind die der zweiten Nauck'schen Ausgabe (Porphyrii philos. Platon. opuscula selecta, Lips. 1886).

führten Worte von der Angabe bei Eusebius (V, 10) so verschieden, dass eine Entlehnung ausgeschlossen ist.

Unter solchen Umständen lässt sich zwei Stellen, an denen an und für sich Eusebius der Vermittler sein könnte: P. E. IX, 3, wo aus abst. IV, 11 sqq. viel ausführlicher und genauer citirt wird als bei Cyrill V, p. 180, der nur Einiges aus cap. 13 (= p. 250, 21 sqq.) hat, und P. E. IV, 15, 2, wo einige wenige Worte aus abst. II, 58, p. 182, 23—183, 5 mehr stehen als bei Cyrill IX, p. 306, keine Bedeutung beimessen [5]).

Dass das von Cyrill V, p. 180 B angeführte angebliche Orakel:

μοῦνοι Χαλδαῖοι σοφίην λάχον ἠδ' ⟨οἱ δ' Aub.⟩ ἄρ' Ἑβραῖοι
αὐτογένητον ἄνακτα σεβαζόμενοι θεὸν **αὐτόν**,

nicht aus Eusebius (P. E. IX, 10, 4), bei welchem **ἁγνῶς** anstatt des αὐτόν steht, sondern aus der auch sonst häufig von Cyrill benutzten Pseudo-Justinischen **Cohortatio ad gentiles** cap. 24 (p. 84 ed. Otto [3]) geschöpft ist, hat schon Otto, p. 50, 7, hervorgehoben. Die von **Harnack**, die Ueberlieferung der griech. Apolog. d. 2. Jahrh. (Text. und Untersuch. I), p. 157, 130, zweifelnd geäusserte Vermuthung, mit der Anführung dieser Verse könne von dem Verfasser der cohortatio auf die Schrift des Porphyrius über die Orakel-Philosophie, aus welcher Eusebius die Verse citirt, Rücksicht genommen sein, würde uns, selbst wenn sie als sicher gelten könnte, nicht zu der Folgerung berechtigen, dass Cyrill irgend einen als solchen **erkennbaren** Abschnitt des Porphyrius aus dem sog. Justinus geschöpft hätte; denn der Ursprung der gedachten Verse ist in der cohortatio durch **nichts** angedeutet. Vielmehr zeigt sich die Selbständigkeit, welche Cyrill in der Verwendung Porphyrianischer Schriften an den Tag legt, gerade der cohortatio gegenüber an folgendem Beispiele auf das Deutlichste. Ohne Zweifel hat Cyrill (I, p. 26. 27) die Behauptung, Orpheus in seiner mit den bekannten Worten φθέγξομαι οἷς θέμις ἐστὶ, θύρας δ' ἐπίθεσθε βέβηλοι anhebenden Palinodie zeigte, ebenso wie Homer in den Versen (I 445. 46) οὐδ' εἴ μοι ὑποσταίη θεὸς **αὐτὸς** γῆρας ἀποξύσας θήσειν

[5]) Zumal da an letzterer Stelle unmittelbar ein bei Eusebius **fehlendes** Excerpt (p. 183, 12—16 N.) folgt.

νέον ἡβώοντα, Spuren der wahren, monotheistischen Gotteserkenntniss, dem 15. und 17. Capitel der cohortatio zu verdanken. Auch die zwischen beide Abschnitte als Beispiel der Nichtigkeit des polytheistischen Götterstaates eingesprengte Erwähnung der Götterschlacht in Ilias Υ ist ohne Frage aus der cohortatio cap. 2 geflossen. Während dieselbe hier jedoch ohne weitere Betrachtungen über die den Dichter erfüllenden Vorstellungen angeführt wird, kann Cyrill es sich nicht versagen, eine gelehrte Auseinandersetzung hinzuzufügen des Inhaltes, Homer habe sich befleissigt, hierdurch τὰς ἀρετὰς ταῖς κακίαις ἀντεγειρομένας καταδεῖξαι, so wie derselbe auch „φυσιολογίας ἅπτεται καὶ τὴν τῶν στοιχείων διαφορὰν πρὸς ἄλληλα ἐξηγεῖται“. Diese Abhandlung, deren Einzelheiten hier weiter anzuführen unnöthig sein würde, ist, wie ein Blick in die Ὁμηρικὰ Ζητήματα darthut, aus dem in unsern Handschriften zu Υ 67 sqq. überlieferten Zetema des Porphyrius geschöpft, ist also zugleich eine der ältesten, mir früher noch nicht bekannte Spur des gedachten Werkes.

Doch es giebt ein Citat, und zwar gerade aus der φιλόσοφος ἱστορία, welches Cyrill nicht direct aus Porphyrius, sondern durch Vermittlung eines Zwischengliedes anzuführen scheint, das 16. Fragment der Nauck'schen Zusammenstellung, welches sich auch in der Schrift des um ein halbes Jahrhundert älteren Didymus von Alexandria über die Dreieinigkeit findet (II, 27, p. 303 ed. Mingarelli, Bonon. 1769). Die Folgerung scheint um so unabweisbarer zu sein, als auch die Abschnitte aus Hermes Trismegistus, welche bei Cyrill (I, p. 35) dem aus Porphyrius (p. 34 A) Angeführten folgen, bei Didymus, wenn auch in anderer Anordnung, mit demselben verbunden sind. Und doch ist das Verhältniss ein anderes. Die Klarlegung desselben macht, da die Schrift des Didymus sehr wenig verbreitet ist, eine Anführung eines grossen Theils der in Frage kommenden Stelle nothwendig. Sie lautet:

ἀκουστέον δὲ ... καὶ στίχων τῶν παρ' Ἕλλησι μετρίαν περὶ τῆς πρὸς τὸν θεὸν πατέρα συντάξεως τοῦ υἱοῦ λόγου καὶ τοῦ πνεύματος συναίσθησιν δεξαμένων καὶ πρόσφορα καὶ ἀληθῆ θεωρησάντων εἶναι τὰ ὀνόματα ταῦτα. καὶ ὡς οὐ διέζευκται τὸ παγκρατὲς ἅγιον πνεῦμα, οὐ φύσει, οὐ δυνάμει, οὐ δόξῃ, τοῦ θεοῦ πατρός. ὡς οὐδὲ ὁ μονογενής. ... εἰσὶν δὲ οἱ

στίχοι· χρησμοῦ οὕτως· πνεῦμα μὲν ἀθανάτοιο θεοῦ πατρὸς ἐκπροπόρευμα ... ὄφρα τὰ πάντα τριὰς συνέχῃ κατὰ πάντα μετροῦσα. Ὀρφέως τοῦ παρ' Ἕλλησι πρώτου θεολόγου· πάντα γὰρ ἀθανάτοιο θεοῦ μεγάλῃ ὑπ' ἀρωγῇ ἄνθρωποι τελέουσι σοφῇ ὑπὸ πνεύματος ὁρμῇ (Fr. 265 Ab.). Πλάτωνος τοῦ κωμικοῦ, ὃς ἀνθηρῶς ἐν τοῖς ὑπογεγραμμένοις ἰάμβοις θεότητα μοναδικῶς ἐκτεινομένην εἰς τριάδα, ἀφ' ἧς τὰ ὅλα γέγονέν τε καὶ σῴζεται· θεὸς γάρ ἐστιν .... ἐκ μακρᾶς ἀταξίας (cf. Mein., hist. crit., p. 196). Ἑρμοῦ Τρισμεγίστου ἐκ τῶν πρὸς τὸν Ἀσκληπιὸν λόγων τριῶν [6])· ἐρομένου τινὸς τὸν ἀγαθὸν δαίμονα περὶ τοῦ τρισαγίου πνεύματος, ἔχρησεν οὕτως· εἰ μὴ πρόνοιά τις ἦν τοῦ πάντων κυρίου ...... ἐπίκουρον πνεύμασι καὶ ζωῆς ἅπασιν ἀεὶ ὑπάρχον γόνιμον ἓν ὄν. αὖθίς τε ἀποφθέγγεται τοιάδε [7])· οὐ γὰρ ἐφικτόν ἐστιν εἰς ἀμυήτους ..... ἀεὶ τῷ ἑαυτοῦ νοῒ καὶ φωτὶ καὶ πνεύματι πάντα περιέχει. καὶ μεταξὺ ἄλλων ἐπάγει [8])· ἐκτὸς τούτου οὐ θεὸς, οὐκ ἄγγελος ...... καὶ πάντα ἐν αὐτῷ καὶ ὑπ' αὐτόν ἐστι [9]) ...... καὶ Πορφύριος δὲ, καίτοι τὸ παράπαν οὐ σωφρονῶν περὶ τὸ ὄντως θεῖον ἀλλ' αὐτοχολωτῶν ὡς εἰπεῖν, ὅμως Πλάτωνος ἐκτιθέμενος δόξαν καὶ πώς ποτε συνελαθεὶς ὑπὸ τῆς ἀληθείας ἢ τάχα καὶ τὸν Πλάτωνα αἰδεσθεὶς φάναι διενοήθη ταυτί· ἄχρι γὰρ τριῶν ὑποστάσεων ἔφη Πλάτων τὴν τοῦ θείου προελθεῖν οὐσίαν· εἶναι δὲ τὸν μὲν ἀνωτάτω θεὸν τἀγαθόν, μετ' αὐτὸν δὲ καὶ δεύτερον τὸν δημιουργόν, τρίτην δὲ καὶ τὴν τοῦ κόσμου ψυχήν· ἄχρι γὰρ ψυχῆς τὴν θειότητα προελθεῖν. ὡς ὁ ἐπάρατος Πορφύριος ἀμυδρῶς .... τὸ ἓν καὶ σωστικὸν ἅγιον πνεῦμα τοῦ θεοῦ ψυχὴν προσηγόρευσεν, οὐ τὴν ἀνθρώπου δὲ ὅμως, ἀλλὰ τὴν τῷ παντὶ διαπεφοιτηκυῖαν κόσμῳ. ἔχεις οὖν καὶ τοὺς τῶν ἔξω σοφοὺς μαρτυροῦντας ...... κείσθω δέ τι κατὰ φυσικὸν λόγον καὶ ἐκ τῶν ἡμετέρων μαρτυροῦν κτλ.

Das Verhältniss beider Schriftstücke zu einander ist, wie hiernach klar sein wird, jedoch ein gerade umgekehrtes, als es nach

---

[6]) = Cyrill. p. 35 C.

[7]) = Cyrill. p. 35 A.

[8]) = Cyrill. p. 35 A.

[9]) Das unmittelbar Folgende entspricht ungefähr dem sich bei Cyrill p. 35 B Findenden, mit Hinzufügung der Worte der Σοφία (1, 7): πνεῦμα κυρίου κτλ.

der Zeit beider zu erwarten wäre: die Anführungen bei Cyrill sind das Original, und sind von einem mehr eifrigen als einsichtigen Copisten der Schrift des Didymus, um den Chor der ἔξω μαρτυροῦντες σοφοί zu verstärken, in diese eingefügt worden.

Dass die sich bei Didymus findenden Worte von Ἑρμοῦ Τρισμεγίστου (l. 13) an bis zu διαπεφοιτηκυῖαν κόσμῳ (l. 31) so zu beurtheilen sind, ergiebt sich zunächst daraus, dass Didymus sonst nirgends den Porphyrius benutzt[10]), während Cyrill auch an dieser Stelle, kurz vor dem sich auch bei Didymus findenden Fragment ein anderes, ausdrücklich ἐν τετάρτῳ βιβλίῳ φιλοσόφου ἱστορίας bezeichnetes[11]) (p. 32 D), und fast unmittelbar nach dem erst genannten (p. 34 C) wiederum ein anderes, durch die Worte καὶ πάλιν ὁ αὐτὸς Πορφύριος περὶ Πλάτωνος eingeführtes, anführt. Ebenso hat er kurz vorher ein sich bei Didymus ebenfalls nicht vorfindendes Fragment des Hermes Trismegistus (p. 33 B) und einige von denen des Didymus abweichende Verse des Orpheus (p. 33 A). Sollte Cyrill hier, wie auch sonst, das Werk des Porphyrius sowie das des sog. Hermes vor sich gehabt, für die sich auch bei Didymus findenden Stellen dagegen lieber dessen Schrift zu Rathe gezogen haben?

Dass das umgekehrte Verhältniss anzunehmen ist, lehrt die Thatsache, dass Didymus seine Leser auffordert, στίχοι τῶν παρ' Ἕλλησι συναίσθησιν δεξαμένων anzuhören, wie denn auch thatsächlich Orakelverse und Verse des Orpheus und des angeblichen Plato folgen. Die Ausführungen eines Porphyrius und Hermes konnten unmöglich unter diese Bezeichnung mit einbegriffen werden[12]), und glücklicher Weise hat der eifrige Leser des Didymus, der sie eingeschwärzt hat, es verschmäht, sie durch irgend eine leicht zu findende Uebergangsformel in geschickterer Weise zu verstecken. Nicht ausser Acht zu lassen ist hierbei die Thatsache,

---

[10]) Den Hermes Trismegistus nur noch Einmal: II, 3, p. 130.

[11]) Auch VIII, p 271, wo das hier in Frage kommende Fragment über die drei ὑποστάσεις wiederkehrt, ist dasselbe in derselben Weise genau datirt.

[12]) In richtiger Auffassung des Wortes στίχοι hat auch der Schreiber des von Mingarelli edirten Codex (Cod. Passionei) die Abschnitte aus Porphyrius und Hermes als Verse geschrieben.

dass die Schrift über die Dreieinigkeit auch dem Cyrill beigelegt wurde. Wenigstens hat dem einzigen Codex, der sie enthält, nach Mingarelli's Angabe (p. 1, 1; 453) eine Hand des 15. Jahrhunderts die Bemerkung hinzugefügt: τοῦ θείου κυρίλλου [13]). Jedenfalls kann, wenn auch hierauf kein Gewicht zu legen sein sollte, die Frage, auf welcher Seite die Ausnutzung fremden Gutes liegt, schon durch die Uebergänge und Schlussworte der einzelnen Abschnitte, die in dem sog. Didymus unglaublich trivial sind, und durch den Umstand, dass in dem einen Fragment des Hermes bei Cyrill (p. 35 C) von einem θεῖον, in de Trinitate (l. 15) dagegen von einem τρισάγιον πνεῦμα die Rede ist, nicht zweifelhaft erscheinen.

Das Resultat ist nicht unwichtig; denn es ergiebt sich zunächst, dass Nauck in seiner zweiten Ausgabe der bekannten Schriften des Porphyrius das 16. Fragment schwerlich mit Recht auf die sich bei Didymus findenden Worte beschränkt und die auf diese folgenden offenbar als Zusatz des Cyrill betrachtet hat, während er in der ersten Ausgabe, wo die Stelle des Didymus noch nicht herbeigezogen war, auch noch die VIII, p. 271 A auf die jetzt edirten Worte folgenden: λοιπὸν δὲ τὸ ἄθεον ἀπὸ τῆς σωματικῆς ἐνῆρχθαι διαφορᾶς. ἀλλ' οἵ γε προειρημένοι καὶ πρὸς τοῦτο ἀντιλέγουσι, φάσκοντες μὴ δεῖν τἀγαθὸν συναριθμεῖν τοῖς ἀπ' αὐτοῦ· ἐξῃρῆσθαι γὰρ ἀπὸ πάσης κοινωνίας διὰ τὸ εἶναι ἁπλοῦν πάντῃ καὶ ἄδεκτόν τινος συμβάσεως· ἀπὸ δὲ τοῦ νοῦ, ἀρχὴ γὰρ οὗτος, τὴν τριάδα μίαν σωθῆναι, dem Porphyrius zugeschrieben hatte [14]). Freilich bezog s. Z. J. C. Thilo, commentat. de coelo empyreo I (Progr. Hall. 1839), S. 17, der einzige, der meines Wissens über diese Stelle gehandelt hat, die προειρημένοι auf von Cyrill zurechtgewiesene Platoniker; doch finde ich diese Auffassung durch das bei Cyrill Vorhergehende nicht begründet, und glaube daher, auch diese Worte dem Por-

---

[13]) Ob der (nach Otto, corp. apologet., VIII, p. XXI) im cod. Paris. 887, saec. XVI, auf f. 12a — 14b stehende Tractat des μακάριος κύριλλος περὶ τριάδος aus Cyrill selbst oder aus Didymus stammt, ist mir nicht bekannt.

[14]) Auch das 17. Fragment ist durch die unmittelbar folgenden Worte: δεδήλωκε δὲ ἐμφαίνων καὶ τὴν ἐξ ἀλλήλων ὑπόστασιν ἀρχόμενος ἀπὸ τοῦ βασιλέως καὶ τὴν ὑπόβασιν καὶ ὕφεσιν τῶν μετὰ τὸ πρῶτον διὰ τὸ πρώτως καὶ δευτέρως καὶ τρίτως εἰπεῖν, καὶ ὅτι ἐξ ἑνὸς τὰ πάντα καὶ δι' αὐτοῦ σῴζεται (I, p 34 D) zu ergänzen.

phyrius vindiciren zu dürfen, aus dem sie Cyrill mechanisch und für das bei ihm Vorhergehende nicht passend ausgeschrieben zu haben scheint. Porphyrius würde mit den fraglichen Worten schon bei Gelegenheit eines andern Dogmas erwähnte Anhänger des Amelius bezeichnen können, dessen Ansicht über den νοῦς (vgl. Procl. zu Plat. Tim. II, p. 93) wenigstens den Worten ἀπὸ δὲ τοῦ νοῦ — τὴν τριάδα μίαν σωθῆναι entsprechen würde.

Auch von einem weiteren Gesichtspunkte aus ist die Klarlegung des Verhältnisses des Cyrill'schen Textes zu der Didymus-Stelle von Wichtigkeit: sie nimmt uns jeden Grund, dem ersteren der φιλόσοφος ἱστορία gegenüber weniger Selbständigkeit zuzusprechen, als den übrigen Schriften desselben Autors gegenüber. Auch die von Roos, de Theodoreto etc. (vgl. ob.) für die Behauptung, dass die Fragmente der ἱστορία in die Schrift des Cyrill und in die Ἑλληνικῶν παθημάτων θεραπευτική des Theodoret aus einer beiden gemeinsamen vermittelnden Quelle geflossen wären, beigebrachten Gründe, denen die Didymus-Stelle im Falle ihrer Aechtheit hinzuzufügen sein würde, erscheinen mir nicht stichhaltig. Um einem Schriftsteller, der den reichen Citatenschatz aus den Schriften des Feindes seiner Kirche, den ihm Eusebius darbot, verschmähte, und es vorzog, aus der Quelle selbst zu schöpfen [15]), für dies eine Werk desselben ein anderes Verfahren zuzuschreiben, genügt es mir nicht, dass sein Genosse in der Zurechtweisung der griechischen Polemik fast [16]) nur solche namentliche Anführungen aus der genannten Schrift hat, die sich — wenn auch in abweichender Ausdehnung — auch bei ihm finden. Die Uebereinstimmung lag so zu sagen in der Luft der Apologetik: wollten einmal beide es hervorheben, wie viel Verwerfliches selbst dem Leben eines Sokrates nachzusagen wäre, und benutzten sie beide die Porphyrianische ἱστορία (ich glaube nachweisen zu können, dass dieselbe auch sonst noch Spuren in Theodoret's Schrift hinterlassen hat), so war es fast unvermeidlich, dass sie auf dasselbe verfielen, zumal da es zugleich das

[15]) Auch die Plutarcheischen placita hat Cyrill bekanntlich unabhängig von Eusebius benutzt (Diels, Dox., p. 10).

[16]) Nur bei Theodoret (IV, 2) stehen die Worte καὶ γὰρ τὸν Σωκράτην τὸν Σωφρονίσκου φησὶν ὁ Πορφύριος εἰς ἀκολασίαν ἡνίκα νέος ἦν ἀποκλίναντα κτλ.

„φιλόσκωπτον“ des „Alten von Tyros“ (Socrat. H. E. III. 23) über allen Zweifel erhob.

Die durch diese Darlegung vielleicht mehr, als sie bisher anerkannt worden ist, hervortretende Autorität des Cyrill in Porphyrianischen Citaten [17]) ist ferner für die Thatsache von Wichtigkeit, dass wir nur Cyrill die Angabe verdanken, dass das Leben des Pythagoras kein selbständiges Werk ist, sondern einen Theil des ersten Buches der φιλόσοφος ἱστορία gebildet hat (I, p. 19C; IX, p. 300B); noch wichtiger ist es, dass wir auch die auffallende Form, in welcher die Fragmente 15—18 der ἱστορία Platonische Dogmen anführen, so dass Nauck einen Theil des 18. Fragments (p. 15, 1—14) mit der Bezeichnung „*verba a Porphyrio videntur aliena*“ versehen hat, zunächst mit einem gewissen günstigen Vorurtheil als dem Original entsprechend betrachten dürfen. Dass die Neu-Platoniker ihre Dogmen schon in denen Plato's zu erkennen glaubten, ist bekannt genug, und so sind die genannten Fragmente in erster Linie für die Porphyrianische Auffassung der Platonischen Lehre von Wichtigkeit und wohl noch mehr, als es bisher geschehen ist, hierfür zu benutzen [18]). An mehr als Einer Stelle dürfte es sich herausstellen, dass, um mit Aeneas von Gaza (Theophr. p. 58 ed. Barth) zu reden, οἱ Πλάτωνος μυσταγωγοὶ ἐναντία σοφίζονται τῷ Πλάτωνι.

Hier möge zur Vervollständigung des aus der φιλόσοφος ἱστορία auf uns gekommenen Materials auf ein bisher so gut wie übersehenes, nur von H. F. Clinton in seinen Fasti Romani, II, p. 301, den Anfangsworten nach citirtes ohne alle Frage (vgl. die Anfangsworte mit dem Anfang des 15. Fragments) der genannten Schrift entnommenes Bruchstück hingewiesen werden, das wir ebenfalls Cyrill zu verdanken haben.

---

[17]) Nur VIII, p. 283C geben die Worte Ἀμέλιος γοῦν ὁ Πλατωνικὸς Πλωτίνῳ τε καὶ Γεντινιανῷ συνακμάσας κατὰ τὴν Ῥώμην — φησὶ γὰρ οὕτω Πορφύριος περὶ αὐτῶν — ὡδὶ γεγραφέναι λέγεται· καὶ οὗτος ἄρα ἦν ὁ λόγος κτλ. (das folgende, wie es scheint, aus Euseb. P. E. XI, 19) den Inhalt von Porphyr. Vit. Plot. cap. 7, wo es von Amelius heisst: οὗ τὸ ὄνομα ἦν Γεντιλιανὸς τὸ κύριον, ungenau wieder.

[18]) Für den Commentar zum Timäus ist dieser Gesichtspunkt gut von Schäfers, Progr. Sigmaring. 1885. bes. S. 5. hervorgehoben worden.

Cyrill will (II, p. 44 ff.) die Nichtigkeit hellenischer Weisheit aus den Widersprüchen ihrer Hauptvertreter gerade in den wichtigsten Fragen nachweisen. Nachdem er aus Plutarch ἐν τῷ δευτέρῳ βιβλίῳ τῆς τῶν φυσικῶν δογμάτων συναγωγῆς (= Dox. p. 327, 8 ff.) Ansichten des Pythagoras, Thales, Demokrit u. s. w. angeführt hat, folgt die Bemerkung (p. 47 E), dass selbst Plato, der (wie auch Pythagoras) in Aegypten die dort bekannte mosaische Lehre in sich aufgenommen hätte, in seinen Ansichten schwanke und mit sich selbst in Widerspruch gerathe, wie auch sein Schüler Aristoteles seinen Dogmen entgegentrete. Dies geschieht in einem längeren im Anfang sich auf Porphyrius berufenden Abschnitt, welcher, da seine Abgränzung nicht ohne Weiteres klar ist, hier in extenso mitzutheilen ist. Ich verdanke es der Güte der Herren K. J. Neumann und Carl Weyman, dass ich in der günstigen Lage bin, die Lesarten des cod. Marc. 123 (M, saec. XIII) und die des Monac. 65 (B, saec. XVI) anführen zu können.

φησὶ μὲν γὰρ ὁ Πορφύριος, δοξάσαι τὸν Πλάτωνα περὶ οὐρανοῦ φάναι τε, ὅτι τὸ σωματοειδὲς αὐτοῦ συνέστη ἀπὸ τῶν τεσσάρων στοιχείων ἀλλήλοις ὑπὸ ψυχῆς συμπεφωνηκότων. διό φησι καὶ νῦν συμμιγὴς μὲν ἢ κατὰ τὸ πλεονάζον ὠνόμασται. ἐτυμολογεῖται δὲ, οἶμαι, τοὔνομα, καὶ κεκλῆσθαί φησιν οὐρανόν, οἷον ὁρανὸν ὄντα τινά, ἵν' ἐκ τοῦ ὁρᾶσθαι νοοῖτο τίς οὐρανός. Ἀριστοτέλει γε μὴν οὐχ ὧδε ταῦτ' ἔχειν ἐδόκει οἴκοθεν· οὐ γάρ τοι φησὶ συντεθεῖσθαι τὸν οὐρανὸν οὐδὲ μὴν ἐκ τεσσάρων εἶναι στοιχείων, ἐπινοεῖ δὲ πέμπτον τι σῶμα τῶν τεσσάρων ἀμέτοχον καὶ ὁλοτρόπως ἠμοιρηκός. καὶ ὁ μὲν Πλάτων ἔμψυχόν τε τὸν κόσμον φησὶ καὶ ζῷον νοερόν, ἐφίστησι δὲ καὶ πρόνοιαν αὐτῷ, γενητόν τε καὶ φθαρτὸν τό γε ἧκον εἰς τὴν αὐτοῦ φύσιν διορίζεται. πεφρόνηκε δὲ οὐχ ὧδε πάλιν ὁ αὐτοῦ φοιτητής· οὔτε γὰρ ἔμψυχον ὅλον δι' ὅλων οὔτε νοερὸν οὔτε προνοίᾳ διοικούμενον, ἀλλ' οὐδὲ γενητὸν εἶναι δίδωσιν αὐτὸν, ἀλλ' ὡς ἄφθαρτον καὶ ἀγένητον. καὶ πάλιν ὁ μὲν δὴ δεινὸς καὶ διαβόητος Πλάτων τρεῖς ἀρχὰς εἶναι τοῦ παντὸς διορίζεται κτλ.

---

2 διὰ τῶν τεσσάρων στοιχείων ξυνέστη B | 4 συμμιγὴς μένει καὶ κατὰ B | ἐτυμολογεῖ B | 5 οἷον ὁρατὸν M, οἷον οὐρανὸν B, vgl. Anm. 22 | 6 Ἀριστοτέλης B | 7 ἐδόκει. (mit ausrad., doch noch erkennbarem ν, M) πόθεν MB, vgl. w. u. | τὸν οὐρανὸν ξυντεθῆσθαι B | οὔτε MB | 10 φησὶ τὸν κόσμον B.

Die l. 11 auf das αὐτῷ folgenden Worte, die ich nach M gegeben habe, haben in B folgende Ordnung: ὁ δ' αὐτοῦ πάλιν φοιτητὴς οὐχ ὧδε πεφρόνηκεν· οὔτε γὰρ ἔμψυχον ὅλον δι' ὅλων οὔτε νοερὸν οὔτε προνοίᾳ διοικούμενον. καὶ αὖθις ὁ μὲν γεννητόν τε καὶ φθαρτόν τό γε ἧκον εἰς τὴν αὐτοῦ φύσιν διορίζεται, ὁ δὲ οὐδὲ γεννητὸν εἶναι δίδωσιν αὐτόν, ἀλλ' ὡς ἄφθαρτον καὶ ἀγέννητον. καὶ πάλιν κτλ. (= l. 14 sqq.), eine die Sache nicht berührende Differenz, die höchstens für die úns hier fern liegende Beurtheilung der Provenienz der Münchener Handschrift sowie des Marc. 124 (vgl. Neumann, Juliani imperat. libror. contr. Christ. quae supers., p. 144ff.) von Wichtigkeit sein könnte. Die oben befolgte Anordnung des Marc. 123 wird auch durch die Uebersetzung des Oecolampadius gestützt.

Da mit den Worten καὶ πάλιν ὁ μὲν δὴ δεινὸς καὶ περιβόητος Πλάτων (l. 14) ein aus der Pseudo-Justinischen cohortatio ad gentiles (cap. 6; Corp. apolog. Christ. saec. sec. ed. Otto[3], II, p. 36) genommener Abschnitt derselben Tendenz wie das Vorhergehende einsetzt, ist hierdurch schon ohne Weiteres eine Gränze für das Fragment des Porphyrius gegeben. Es bis dahin auszudehnen, ist schon dadurch ausgeschlossen, dass die von l. 9 an erwähnten δόξαι zum Theil fast wörtlich in den Plutarcheischen placitis vorkommen, und aus diesen auch kurz vorher (p. 46) von Cyrill selbst angeführt worden sind.

Wort für Wort stimmt die hier (l. 12) und vorher ausführlicher angeführte δόξα des Aristoteles über den nicht als ἔμψυχος zu denkenden κόσμος mit plac. II, 3 (Dox. p. 330 a 5—7); die von Cyrill p. 46 den Stoikern und Pythagoras, hier (l. 11) dem Plato zugeschriebene Lehre über den γεννητὸς und φθαρτὸς κόσμος stimmt an ersterer Stelle wörtlich, hier inhaltlich genau mit plac. II, 4, 1 (Dox. p. 330 a 15), woselbst Plato, Pythagoras und die Stoiker erwähnt werden. Die Lehre des Plato über den ἔμψυχος κόσμος (l. 9) ist in den placitis nicht direct, sondern nur in der Form οἱ μὲν ἄλλοι πάντες (es folgen als Gegensatz Demokrit, Epikur und Aristoteles) ἔμψυχον τὸν κόσμον καὶ προνοίᾳ διοικούμενον (II, 3, 1; Dox. p. 329 a 12) erhalten, welche Stelle Cyrill vorher wörtlich und ohne das sich hier für die δόξα Platos findende ζῷον νοερόν

ausgeschrieben hatte. Die Lehre des Aristoteles über den ἀγένητος und ἄφθαρτος κόσμος (l. 14) findet sich in dieser Form bei Plutarch nicht; II, 4. 5 (Dox. p. 332 α 3, woher wörtlich Cyrill p. 47 B, und p. 332 α 8) bewegen sich jedoch auf demselben Gebiete.

Es ist bezeichnend, dass Cyrill in der vorhergehenden, aus Plutarch geschöpften Erwähnung der verschiedenen δόξαι die des Plato geflissentlich gemieden hat, offenbar um sie bei der unmittelbar nachher folgenden Gegenüberstellung mit denen des Aristoteles nicht unnöthig zu wiederholen, wie es ihm trotz dieses löblichen Bestrebens mit Einer δόξα des letzteren geschehen ist [19]). Das kleine in dem ζῷον νοερόν liegende Plus konnte ihm schon aus der Streitschrift des Julian (vgl. p. 172, 10 Neum.) bekannt sein, und der von Plutarch angedeutete ἀγένητος καὶ ἄφθαρτος κόσμος des Aristoteles lag dem Gedankenkreise des gelehrten Alexandriners schwerlich so fern, dass wir hier eine andere Quelle vorauszusetzen hätten.

Dagegen ist bei dem l. 6 ff., wo nicht die placita, sondern Porphyrius vorhergeht, erwähnten πέμπτον σῶμα des Aristoteles Vorsicht geboten; denn wenn auch dieses in den placitis (II, 8 = Dox. p. 340 α 1) seine Erwähnung findet, so geschieht dies doch nicht nur in der sehr viel kürzeren Form Ἀριστοτέλης ἐκ πέμπτου σώματος (τὸν οὐρανὸν εἶναι), sondern überdies an einer Stelle, deren Benutzung bei Cyrill sonst nicht vorliegt, ebenso wenig wie die I, p. 28 benutzte Stelle der placita (I, 7, 32 = p. 305 α 1 ff.) hier Spuren ihrer Benutzung verräth. Es ist also die Frage gerechtfertigt, ob auch die über Aristoteles handelnden Worte, in denen ich οἴκοθεν anstatt des entschieden, aber schon in früher Zeit [20]) verschriebenen πόθεν nach Anleitung von Cyrill selbst, p. 60 B [21]), ge-

---

19) Auch II, p. 60 B, kommt Cyrill mit den Worten: ἔφη γὰρ (Ἀριστοτέλης) — οὔτε ἔμψυχον ὅλον δι' ὅλου τὸν κόσμον οὔτε λογικὸν οὔτε νοερόν, auf dieselbe Stelle zurück.

20) Schon der Codex Capnionis muss so gelesen haben, da Oecolampadius übersetzt: *Aristoteli autem non ita se habere videbatur. Unde enim, inquit, compositum caelum? Neque enim ex quattuor elementis? Unde imaginatur quintum quoddam corpus.*

21) ὅτι μὲν τοίνυν ὅλον δι' ὅλου τὸν κόσμον — οὔτε ἔμψυχον οὔτε μὴν νοερὸν

bessert habe, mit dem Fragment des Porphyrius zusammenhangen. Vorher ist jedoch noch einiges andere festzustellen.

Von dem Fragment auszunehmen sind nämlich ohne Frage die Worte ἐτυμολογεῖται δὲ οἶμαι τοὔνομα — τίς οὐρανός[22]), in welchen Cyrill eine Erklärung der vorhergehenden durch das φησὶ als solche gekennzeichneten Worte des Porphyrius καὶ κατὰ τὸ πλεονάζον ὠνόμασται giebt.

Wenn ferner Porphyrius in dem diesen Worten Vorhergehenden dem Plato die Lehre zuschreibt, ὅτι τὸ σωματοειδὲς τοῦ οὐρανοῦ συνέστη ἀπὸ τῶν τεσσάρων στοιχείων ἀλλήλοις ὑπὸ ψυχῆς συμπεφωνηκότων, so lassen sich diese Worte in den Schriften desselben nicht nachweisen, so dass das φάναι τε τὸν Πλάτωνα, mit welchen Cyrill seine Mittheilung einleitet, ebenso wie im 15. Fragment (I, p. 31 A) das φράσαι, diesem selbst zuzuschreiben sein dürfte. Dass aber Porphyrius die im Timäus dargelegte Weltschöpfung hier inhaltlich entsprechend wiedergiebt, bedarf keines Beweises. Schwieriger ist das Folgende, in dem man sich zunächst versucht sehen könnte, mit dem Codex Monacensis διὸ, φησὶ (offenbar ὁ Πορφύριος), καὶ νῦν συμμιγὴς μένει καὶ κατὰ τὸ πλεονάζον ὠνόμασται zu lesen, so dass Porphyrius hervorgehoben hätte, dass eben durch das συμπεφωνηκέναι durch die Weltseele das Universum trotz seiner Zusammensetzung (ich würde dem Sinne nach — sprachlich scheint es nicht nothwendig — ein ὢν nach συμμιγής ergänzen) bis auf den heutigen Tag Bestand hat, Gedanken, die den Neu-Platonikern geläufig sind: von Plotin wird z. B. (Enn. II, 1, 3. 4) die welterhaltende Kraft der Weltseele nachdrücklicher als bei Plato selbst hervorgehoben, und zu dem συμμιγῆ (ὄντα) μένειν würde Porphyrius selbst herbeizuziehen sein, wenn er in den ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά (§ 14) hervorhebt: τῶν γε γεννητῶν ὅσα μὲν διὰ συνθέσεως κέκτηται τὸ εἶναι, τὰ ⟨om. codd.⟩ αὐτὰ ἂν εἴη καὶ διὰ τοῦτο

εἶναι λέγειν ἐφίησιν τῆς ἀληθείας ἡ δύναμις, οἴκοθεν, ὡς ἔφην, καὶ παρά γε τῶν οἰκειοτάτων ὅτι μάλιστα αὐτῷ διαοκεστάτην ἔχει τὴν ἀντίστασιν.

[22]) Das von mir nach dem Fingerzeige der Handschriften ob. hergestellte ὁρανός wird durch Chalcidius, comm. in Plat. Tim., p. 190 Meurs., gestützt. Dieselbe Etymologie findet sich auch bei Achilles, isagog. in Phaenom., p. 77 Pet.

φθαρτά. Jedoch ergiebt sich Ein Bedenken. Dass die bei Cyrill unmittelbar folgenden Worte καὶ κατὰ τὸ πλεονάζον ὠνόμασται eine Ableitung des Wortes οὐρανός von ὁρᾶν enthalten, ist ja klar und auch schon von Cyrill erkannt worden. Plato selbst leitet im Timäus (u. a. p. 31B) das für den οὐρανός (d. h. das Universum) nöthige ὁρατόν und ἁπτόν aus den in ihm vorhandenen Elementen des Feuers und der Erde ab. Wenn nun Porphyrius den Namen aus dem Vorwalten (τὸ πλεονάζον) des die Sichtbarkeit bedingenden Feuer-Elements herleitet, so würden wir an und für sich noch nicht veranlasst sein, hier von dem οὐρανός im weiteren Sinne zu der engeren Bedeutung dieses Wortes überzugehen (vgl. Tim. p. 40A), sondern an die von Plato (p. 58B) zur Erklärung der Bewegung hervorgehobene Alles durchdringende Eigenschaft des Feuers (διὸ δὴ πῦρ μὲν εἰς ἅπαντα διελήλυθε μάλιστα, ἀὴρ δὲ δεύτερον κτλ.) zu denken berechtigt sein: wohl aber lässt die Thatsache, dass die nach einigen hinüberleitenden Worten angegebene Ansicht des Aristoteles: οὐ γάρ τοι φησὶ συντεθεῖσθαι τὸν οὐρανὸν κτλ., offenbar den οὐρανός im Sinne des Himmelsgewölbes fasst, es als wahrscheinlich erscheinen. Ist dieses der Fall, so würde nach dem μένει des Monacensis vor den auch durch den abrupten Uebergang auffallenden Worten καὶ κατὰ τὸ πλ. ὠνόμασται eine Lücke, in welcher auf die andere Bedeutung des Wortes οὐρανός hingewiesen wäre, anzunehmen sein, dann aber kein Grund vorliegen das dieser Lücke Vorausgehende nicht mit dem συμμιγὴς μὲν der alten Handschrift zu schliessen.

Nun lässt sich zwar der stricte Beweis, dass das über Aristoteles Angeführte auch aus der φιλόσοφος ἱστορία stammt, nicht beibringen; aber wahrscheinlich wird es nicht nur durch das oben im Hinblick auf die placita des Plutarch hervorgehobene Argument — auch aus der cohortatio, die ausführlich über das πέμπτον σῶμα, freilich auf Grund der Schrift περὶ κόσμου, handelt (cap. 5, p. 32 Ott.[3]), können die angegebenen Worte nicht stammen —, sondern auch durch ein sich bei Iohannes Philoponus, de mund. aetern. XIII, 15 findendes Bruchstück aus dem Timäus-Commentar des Porphyrius (ohne den Namen des Phil. von Bekker, in Platon. comment. crit. II, p. 428 ff., herausgegeben), welches uns lehrt, mit

welchem Nachdruck Porphyrius gegen verkehrte Interpretationskünste, wie uns deren aus Proklos (Tim. III, p. 152; IV, p. 273) bekannt sind, den Unterschied der Platonischen und der Aristotelischen Lehre betreffs des οὐρανός hervorgehoben hat. Es heisst daselbst (p. 438 Bk.): ὁ Πορφύριος ἐν τοῖς πρὸς τὸν Τίμαιον ὑπομνήμασιν ...... πολλὰ εἰπὼν περὶ τοῦ ἐκ τῶν τεσσάρων στοιχείων μόνων συνεστάναι τὸν κόσμον προστίθησιν ἐπὶ λέξεως καὶ ταῦτα· τὰ δὲ οὐράνια φάναι μὴ ἐκ τῶν τεσσάρων συνεστηκέναι οὐκ ἄρα κατὰ τὸ ἑπόμενον δόγμα Πλάτωνι λέγοντός ἐστιν, ἀλλ' ἰδίῳ ἑπομένου δόγματι, ἐπεί γε ὁ Πλάτων καὶ τὰ οὐράνια ἐκ πλείονος μὲν πυρὸς γεγονέναι φησὶν, ἐλαττόνων δὲ τῶν ἄλλων καὶ εἰλικρινεστέρων καὶ καθαρωτέρων, und bald darauf: σαφῶς κόσμον ἐκ τῶν τεσσάρων φησὶ (ὁ Πλάτων) συνεστάναι στοιχείων, ὡς τὸ πέμπτον σῶμα δῆλον ὅτι οὐχ ἡγούμενος τὸ ὑπ' Ἀριστοτέλους καὶ Ἀρχύτου εἰσαγόμενον, Worte, die ebenfalls ausdrücklich auf Porphyrius zurückgeführt werden.

Da ich es ausserdem für wahrscheinlich halte, dass Porphyrius, abgesehen von seiner Zurückweisung irriger Interpretationen Platonischer δόξαι, die, wenn sie in die Aristotelische Philosophie hinüberspielten, eine Erwähnung dieser hervorrufen konnten, auch an und für sich die Weiterentwicklung der Dogmen bei Schülern oder Geistesverwandten der von ihm behandelten Philosophen zur Sprache zu bringen pflegte (Näheres werde ich in einem folgenden Artikel beibringen), so glaube ich also, das neu gewonnene Fragment der φιλόσοφος ἱστορία in directer, von Cyrill sich z. Th. loslösender Form etwa so constituiren zu dürfen:

ἐδόξασεν ὁ Πλάτων περὶ οὐρανοῦ, ὅτι τὸ σωματοειδὲς αὐτοῦ συνέστη ἀπὸ τῶν τεσσάρων στοιχείων ἀλλήλοις ὑπὸ ψυχῆς συμπεφωνηκότων· διὸ καὶ νῦν συμμιγὴς μὲν ⟨oder μένει⟩ .... ἢ ⟨oder καὶ⟩ κατὰ τὸ πλεονάζον ὠνόμασται ...... Ἀριστοτέλης δὲ οὐκ ἔφη συντεθεῖσθαι τὸν οὐρανὸν οὐδὲ μὴν ἐκ τεσσάρων εἶναι στοιχείων, ἐπενόησε δὲ πέμπτον τι σῶμα τῶν τεσσάρων ἀμέτοχον καὶ ὁλοτρόπως ἠμοιρηκός, Worte, durch welche uns allerdings keine neue Erkenntniss der Lehren beider Philosophen, aber doch ein bisher vernachlässigter Einblick in die Arbeitsweise des Porphyrius in der hier behandelten Schrift gestattet wird.

Hat sich uns demnach die den Ausgangspunkt dieser Untersuchung bildende Schrift des Cyrill nicht allein als in den Anführungen aus den Werken des Porphyrius durchaus zuverlässig und selbständig, sondern zugleich als eine für dessen φιλόσοφος ἱστορία noch einiges Neue hergebende Quelle erwiesen, so ist eine noch weiter gehende, nicht durch Citate kenntlich gemachte Benutzung dieses Werkes in ihr zwar keineswegs unwahrscheinlich, doch leider nicht nachzuweisen.

XXIII.

Zur Psychologie der Scholastik.

Von

H. Siebeck.

Vorbemerkung.

Wer sich der Einsicht nicht verschliesst, dass an der Kontinuität der Entwickelung innerhalb der Geschichte der Philosophie auch das Mittelalter, wenngleich in verlangsamtem Fortschritte, seinen Antheil hat, für den muss in erster Linie in der Scholastik der Uebergang von Thomas zu Duns als eine bedeutungsvolle Thatsache erscheinen. Seine Tragweite liegt an dem Umstande, dass nach dem Absterben des älteren Nominalismus er den ersten wirklichen Anfang der Wendung bezeichnet, welche von dem Ausleben der antiken Spekulation her in die moderne Philosophie hineinführt. Die verschiedenen Faktoren, durch welche das Aufkommen des Scotismus neben und gegenüber dem Thomismus bedingt war, sind bis jetzt nur zum Theil zur objektiven Darstellung gekommen und müssen für die verschiedenen Gebiete der philosophischen Arbeit noch näher betrachtet und gewürdigt werden. Auf das was in dieser Beziehung Prantl für die Logik bereits geleistet hat, braucht hier nur hingewiesen zu werden; für die Inhalte der metaphysischen Spekulation dürfte sich manches Werthvolle den im Interesse der Dogmengeschichte geführten Untersuchungen entnehmen lassen. In den nachstehenden Beiträgen will ich versuchen, der hier vorliegenden Aufgabe eine Anzahl von Materialien von Seiten desjenigen zuzuführen, was sich mir aus den Untersuchungen zur Geschichte der Psychologie des MA herausgestellt hat. Die losere Aufeinanderfolge, in welcher dieselben in dem

Rahmen der Zeitschrift sich darbieten müssen, soll, soviel an mir liegt, nicht verhindern, einen fortgehenden Zusammenhang der Entwickelung auf diesem Gebiete in's Licht zu setzen. Zum Zwecke der spezielleren Fassung dieser Aufgabe habe ich hier noch folgendes kurz zu bemerken.

Unter den historischen Bedingungen für die veränderte psychologische Grundanschauung, welche Duns Scotus dem Thomismus gegenüber einnimmt, steht bekanntlich in erster Linie die Wirkung, welche zum Theil schon gleichzeitig mit dem Abschlusse der thomistischen Spekulation der verstärkte Einfluss Augustin's gegenüber Aristoteles ausgeübt hat. Von besondrer Bedeutung aber ist neben dieser Thatsache eine andere weniger beachtete, das gesteigerte Interesse nämlich für die Gegenstände und die Methode der empirischen Psychologie. Beide Faktoren bedürfen zum Verständnisse der scotistischen Psychologie noch einer näheren Betrachtung. Auf den ersten derselben bin ich in einer an andrer Stelle[1]) erscheinenden Arbeit eingegangen; dem andern Theile der bezeichneten Aufgabe sollen die hier dargebotenen Untersuchungen dienen. In Anbetracht dessen genügt es aber nicht, das bei Duns selbst hierzu vorliegende Material zu berücksichtigen; man ist vielmehr nach der Lage der Sache berechtigt zu dem Versuche, von dem Anfange der Scholastik an Belege für eine fortgehende Entwickelung in dem Bestand und Wachsthum der empirisch-psychologischen Interessen und Untersuchungen aufzuzeigen. Die nachfolgenden Beiträge sollen also zur Geschichte der empirischen Psychologie im MA eine Reihe von Thatsachen vorführen, in welcher Duns Scotus wohl als eins der bedeutendsten, aber immer als eins unter andern Gliedern sich heraushebt.

1.

Der ältere Nominalismus.

Eine Meinungsverschiedenheit über den Sinn einer vorgefundenen Auseinandersetzung hinsichtlich des Wesens und der Bedeutung der allgemeinen Begriffe hat bekanntlich dazu gedient, die

---

[1]) Zeitschrift für Philosophie und phil. Kritik 1888.

ersten wissenschaftlichen Trieb- und Spannkräfte, und zwar in der Form des logisch-philosophischen Denkens, wieder in Gang zu setzen. Der Streit über die Frage, ob die Universalien als Dinge oder lediglich als Worte existiren, entsprang nicht aus Problemen, deren Inhalt sich dem wissenschaftlichen Bewusstsein des neunten und zehnten Jahrhunderts von eigenen Erwägungen und Untersuchungen her aufgedrängt hatte; nicht aus originalen logischen oder erkenntnisstheoretischen Forschungen, die etwa Zweifel gegenüber dem Standpunkte des Platonismus wachriefen; ebensowenig aus bestimmten Einsichten in die psychologische Bedingtheit der Begriffsbildung u. dgl. Er entstand einfach dadurch dass man aus sporadischen Erklärungen, die zu gewissen Partien der aristotelischen Logik vorlagen, eine unentschiedene, nach beiden Seiten der bezeichneten Alternative schillernde Ansicht ausgesprochen fand. Wie die Erweiterung des wissenschaftlichen Gesichtskreises in den ersten Jahrhunderten der Scholastik durchgängig und ausschliesslich von der Grösse und Beschaffenheit des Stoffes bedingt war, der nach und nach vom Alterthum her wieder bekannt wurde, so ist auch der erste Anfang der neuen Bewegung ganz und gar abhängig von dem zufälligen Inhalte einer Erörterung, die sich bei Boëtius vorfand über die Tragweite einiger von Aristoteles behandelter Allgemeinbegriffe.

Den wesentlichen Inhalt der im damaligen „Realismus“ und „Nominalismus“ sich gegenüberstehenden Ansichten über die Universalien müssen wir hier als bekannt voraussetzen [2]). Unsre Aufgabe an dieser Stelle besteht in der Ermittelung des Einflusses, welcher durch das Auftreten des Nominalismus in der Richtung auf Wiederbelebung und Fortbildung psychologischer Gesichtspunkte und Untersuchungen ausgeübt wurde. Fassen wir zu dem Ende das logisch-erkenntnisstheoretische Interesse in's Auge, welches derselbe von Anfang an gegenüber dem Realismus vertrat, so ergiebt sich die Thatsache, dass die psychologische Strömung der älteren Scholastik in ihren ersten Anfängen mit dem Auftreten

---

[2]) Ueber die mannigfaltigen Nüancirungen der beiderseitigen Thesen und die dadurch bedingten Mittel- und Zwischenstufen s. Prantl, Gesch. d. Log. II.

des Nominalismus unmittelbar zusammenhängt, sowie weiter, dass sie bei ihm hervorgetrieben wurde in Folge einer auf beiden Seiten bestehenden Unzulänglichkeit der logisch-metaphysischen Einsicht und einer damit in Verbindung stehenden Unangemessenheit der wissenschaftlichen Fragestellung.

Erkenntniss geben an und für sich genommen weder die wahrnehmbaren Einzeldinge noch die im Denken sich ausprägenden Allgemeinbegriffe; denn Erkenntniss im Sinne von Wahrheit beruht auf der durch Begriffe zusammengefassten und gegliederten Welt der Individuen. Wahrheit der Erkenntniss liegt weder in dem für sich bestehenden abstrakten Inhalte der Begriffe noch in der blossen Wahrnehmung oder Empfindung der von aussen gegebenen Eindrücke, auch noch nicht einmal in der „Vergegenständlichung" der letzteren. Wahrheit bezeichnet vielmehr eine bestimmte Art und Weise, wie die Welt der Einzeldinge durch Begriffe aufgefasst wird, die Auffassung derselben im Sinne der Allgemeingiltigkeit und Nothwendigkeit. Diese Eigenschaften kommen ihr zu auf Grund des Umstandes, dass Wahrheit die Auffassung des Gegebenen nach einer bestimmten Regel bedeutet, d. h. eine Auffassung, welche gegenüber andern möglichen Auffassungen als die normale zu gelten hat. Die Antwort auf die Frage, worauf diese Normalität beruht, besteht in der Aufweisung einer bestimmten Art der Bewusstseinsfunktion, welche den verschiedenen erkennenden Subjekten von Haus aus gemeinsam und wesenhaft ist und auf Grund deren es geschieht, dass, wo immer eine Auffassung des Gegebenen an der Hand derselben sich vollzieht, auch ein Vorstellungs- oder Denkinhalt (eine Erkenntniss) gesetzt ist, wie er sich dem Bewusstsein aller derjenigen Subjekte darstellen muss, welche auf Grund eben derselben dem Bewusstsein wesentlichen Funktion ihre Eindrücke in Zusammenhang zu bringen nicht umhin können.

Die Konsequenz dieser Einsicht in das Wesen der Wahrheit der Erkenntniss geht nun dahin, dass weder die von den Eindrücken abgelösten (abstrakten und beziehungslosen) Begriffsinhalte, noch der von der begrifflichen Auffassung entblösste Eindruck von Seiten des Einzeldinges unter die Fragestellung betreffs

ihrer Wahrheit oder Unwahrheit fallen können. Begriffe an und für sich haben ebensowenig wie Einzeldinge als solche Wahrheit oder Unwahrheit. Denn jene bezeichnen bestimmte Funktionsweisen von Seiten des Bewusstseins (des Verstandes oder der Vernunft), durch welche in die gegebene Mannigfaltigkeit Beziehungen (als Formen derselben) hineingelegt werden; diese dagegen sind für sich genommen lediglich der Stoff, der als Möglichkeit zur Gewinnung von Erkenntniss oder Wahrheit vorliegt. Wahrheit selbst aber (im allgemeinsten Sinne) ist in jedem Falle die Herstellung einer (allgemeingiltigen und nothwendigen) Beziehung oder Anwendung von Begriffen auf Dinge oder ein Verständniss der Dinge vermittelst der Begriffe. Zu der Frage, wo die Wahrheit liege und wie sie sich zu erkennen gebe, hat man angesichts dieses Sachverhaltes den richtigen Standpunkt von vorn herein verfehlt, wenn man, absehend von jener gegenseitigen Bezogenheit von Form und Stoff der Erkenntniss, die Eigenthümlichkeit der Wahrheit ausschliesslich auf einer von diesen beiden Seiten zu suchen unternimmt. Um Zu- oder Aberkennung von Wahrheit kann es sich weder für Allgemeinbegriffe als solche, noch für Wahrnehmungsinhalte an und für sich handeln. Der scholastische Streit aber, ob man in den Universalien oder in den Individuen das „Seiende“ zu erblicken habe, ist offenbar nur ein unzulänglicher Ausdruck für die Frage, ob die Wahrheit in jenen oder in diesen zu finden sei. Man war noch weit entfernt von der Einsicht, dass unter das Prädikat der Wahrheit nicht die Dinge fallen wie sie an sich (d. h. abgesehen von der nothwendigen Art ihrer Auffassung im Bewusstsein) sein mögen, sondern die Dinge als Gegenstände (nämlich der Erkenntniss), d. h. als für das Bewusstsein und nach Massgabe desselben nothwendige Erscheinungen. Da nun zum Erlangen der Wahrheit in diesem Sinne sowohl Universalien wie Individuen in gegenseitiger Bezogenheit durch das auffassende Bewusstsein verbunden sein müssen, so konnte der unter Absehung von dieser Bezogenheit geführte Streit über die Frage, ob die abstrakten Begriffe oder die Einzeldinge das Wahre seien, von vorn herein zu nichts führen, einfach deswegen, weil der Streit selbst das eigentliche Wesen der Wahrheit gar nicht berührte. Man

hatte Wahrheit identifizirt mit Seiendem, und die beiden verschiedenen Arten von Seiendem (Begriffe und Dinge), deren bewusstseinsmässige Verbindung erst den Inhalt der Wahrheit darzustellen berufen ist, erschienen somit als zwei entgegengesetzte Daseinsinhalte, von denen jeder für sich den Anspruch erhob, nicht etwa seinerseits Wahrheit mit begründen zu helfen, sondern ausschliesslich und einseitig Wahrheit zu sein.

Die Folge davon war, dass jede der beiden Parteien in der Ansicht der andern wohl das Unzulängliche, nicht aber das Berechtigte zu erblicken vermochte. Dem Realismus verwandelte sich die Einsicht, dass Wahrheit der Erkenntniss auf dem Inhalte und den Beziehungen der abstrakten Begriffe beruht, in den unzureichenden Satz, die Universalien seien das wahrhaft Wirkliche, das als solches vor dem erfahrungsmässigen Dasein der Dinge schon existire. Er konnte aber dem Nominalismus den Vorwurf machen, dass dieser Allgemeingiltigkeit der Erkenntniss zu begründen ausser Stande sei. Dem Nominalismus dagegen lag mehr oder weniger deutlich das Bewusstsein zu Grunde, dass Begriffe ihr Daseinsrecht erst durch das Vorhandensein der Einzeldinge erhalten, zu deren Erkennbarkeit sie verhelfen sollen. Da sich ihm aber diese Einsicht zu der Aufstellung eines Gegensatzes von Dingen und Vorstellungen, bezw. Bezeichnungen („Namen“) der Dinge umbog, ohne dass die schon in der Auffassung der Dinge wirksame Funktion des begrifflichen Denkens dabei zur Anerkennung gelangte, so vermochte er die realistische These nur dadurch zu bestreiten, dass er die subjektive Art und Entstehungsweise der Begriffe mehr und mehr in's Licht zu setzen suchte, um zu zeigen, dass sie nicht das den Dingen wesenhaft vorausliegende sein könnten. An Stelle derjenigen Frage also, auf welche es hierbei im Grunde abgesehen ist: wie Begriffe in ihrer Beziehung auf Objekte die Wahrheit der Erkenntniss begründen, hat sich die andere untergeschoben, ob die Begriffe oder die individuellen Dinge als das Seiende zu betrachten sind.

In dem Prinzipiellen der beiderseitigen Standpunkte lag nun von Haus aus weder hüben noch drüben eine direkte Veranlassung zu psychologischen Untersuchungen. Der reine Realismus blieb auf

dem Felde der Metaphysik und konnte dort, wie schon Plato versucht hatte, aus den logisch-dialektisch analysirten und kombinirten Begriffsinhalten der Universalien ein System metaphysischer Beziehungen entwickeln, in welcher sich ein für sich giltiges Gebiet der Erkenntniss aufzuschliessen schien. Im Nominalismus dagegen lagen die Keime einer erkenntnisskritischen Richtung, welche der Psychologie aus dem Grunde nicht bedurfte, weil die psychologische Beschreibung der Art und Weise, wie Gattungs-, Art- und Beziehungsbegriffe entstehen, nichts beiträgt zur Lösung der Frage, ob und warum sie Wahrheit der Erkenntniss bedingen. Die Quintessenz dieses Standpunktes lag in dem Nachweis der Thatsache, dass die gegebene Eigenthümlichkeit der Dinge als Erscheinungen bedingt ist durch die im Wesen des Bewusstseins liegende synthetische Art ihrer Auffassung, und dass mithin das Ding, wenn es unter Absehung von dieser synthetischen Vergegenständlichung nach seinem Wesen gefragt wird, nichts von demjenigen für sich behalten und beanspruchen kann, was an ihm lediglich durch die Gunst der auffassenden Bewusstseinsfunktion zur Erscheinung kommt. Die ältesten nominalistischen Erörterungen, die uns noch vorliegen, bewegen sich in der That lediglich in dieser Richtung. Sie bestehen in der Hervorkehrung der Thatsache, dass die subjektive begriffliche Unterscheidung von Verhältnissen an den Dingen, z. B. von Ganzem und Theil, Ding und Eigenschaft, keine reale Unterschiedenheit derselben an dem Dinge selbst beweise, sondern nur die Art ausdrücke, wie die dem Dinge wesentliche Einheit von Beziehungen und Verhältnissen in der Auffassung desselben nicht umhin könne, sich in eine Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit zu verwandeln. Da nun aber jener Stufe des Denkens das Begriffsverhältniss von Wesen und Erscheinung zur Bezeichnung dieser Thatsache noch nicht geläufig war, so konnte der beginnende Nominalismus seine Ansicht nur in sehr unzulänglicher Weise zum Ausdruck bringen. Er bewies z. B., dass die Dinge nicht aus Theilen bestehen, sondern als ein System unterschiedener Theile vorgestellt werden[3]). Er ver-

---

[3]) S. Barach, Zur Geschichte des Nominal. von Roscellin, (Wien 1866) S. 15. Cousin, Ouvr. inéd. d'Abélard, (Par. 1836) S. LXXXIXff. Von hier

stand aber zu dieser Auffassungsweise nur das Eine zu sagen, dass sie nicht das Wesen des Dinges (seine individuelle Einheit) wiedergebe[4]), ohne weiter zu erkennen, dass bestimmte normative und allgemeingiltige Fassungen und Gliederungen unumgänglich seien, um dem Gegebenen den Charakter der Erkenntniss, insbesondre der Erfahrung, aufzuprägen. Darum blieb ihm als Resultat seines kurzen kritischen Anlaufs nur die dürftige Formel übrig, dass die von dem Dinge ausgesagten qualitativen u. a. Verhältnisse keine sachliche Erkenntniss, mithin nichts als „Worte" seien. Es kam nicht zur klaren Einsicht, dass das Wesen der Sache, sobald es erkannt und erfahren zu werden beansprucht, zum Zwecke der Nothwendigkeit und Allgemeingiltigkeit dieser Erfahrung sich eine Auffassung und Umkleidung vermittelst der Begriffe (und Worte) gefallen lassen muss, weil hierin eben das Wahre der Erkenntniss besteht. Und so blieb denn die Erkenntnisskritik des Nominalismus gleich im ersten Anfange, und zwar in dem unfruchtbaren Satze stecken, dass die „Worte" nicht die Dinge und das Wesen des Dinges nicht der Inhalt der Worte sei.

Seine philosophische Arbeit würde in der That hiermit ihr Ende erreicht haben, wenn nicht die Vertheidigung des eigenen Standpunktes gegenüber dem gegnerischen eine Nöthigung zu anderweitigen Untersuchungen dargeboten hätte. Der Realismus bediente sich der Allgemeinbegriffe, ohne weiter darauf zu reflektiren, dass sie als Resultate eines subjektiven Prozesses den Anspruch, den sie erheben (nämlich der subjektive Ausdruck des objektiv sachlichen Thatbestandes zu sein), erst zu begründen haben. Denn die psychologische Aufeinanderfolge innerer Vorgänge, in deren ansteigendem Stufengange sich der Inhalt der Erkenntniss von der

aus hat sogar der scharfsinnigste Vertreter dieses Standpunktes, der Verfasser des Tractatus de intellectibus, der von jeder Auffassung des Intellekt als einer (geistigen) Substanz, sowie von der Unterscheidung etwa einer aktiven und passiven Vernunft weit entfernt ist, einen eingehenden Versuch gemacht, die Nichtidentität von Sein und Denken nachzuweisen (Abélard, Opp. ed. Cousin, II, 745f.), eine Darlegung, die in dem Satze gipfelt: multi et innumerabiles modi sunt intelligentiae cujuslibet rei, qui non sunt existentiae ipsius, ohne deswegen falsch (vani) zu sein (a. a. O. 748).

[4]) Vgl. die Argumentation bei Cousin, Ouvr. inéd. d'Ab., S. XCI.

Empfindung zum Begriffe hin entwickelt, giebt in ihrer successiven Gliederung und Gestaltung nichts weniger als ein adäquates Gegenbild der im Wesen der Sache simultan vorliegenden Eigenthümlichkeiten. Sie kann daher ohne weitere Rechtfertigung nicht einmal beanspruchen, dieses Wesen zu bedeuten, geschweige denn es zu sein. Um die Unhaltbarkeit des realistischen Standpunktes in's Licht zu setzen schien daher hier schon (wie später noch öfter) die Erforschung des Feldes der innern Erfahrung das geeignete Mittel zu sein. In diesem Umstande liegt es begründet, dass der Nominalismus nach den ersten Versuchen zu erkenntnisskritischen Anläufen in die psychologische Richtung der Untersuchung abzubiegen sich veranlasst fand. Je länger der Weg erschien, den im subjektiven Erkenntnissprozesse der Begriff bis zu seinem Hervortreten im Worte zurückzulegen hatte, um so offenbarer schien er sich lediglich als ein inneres Zeichen für eine Anzahl von Dingen, wenn nicht gar nur als der lautliche Ausdruck für dieses Zeichen zu enthüllen. Seine positive Leistung fand auf Grund dessen der Nominalismus in der Lösung der zweifachen Aufgabe, jene subjektive Bedingtheit der begrifflichen Erkenntniss genauer aufzuzeigen, und im Anschluss daran zu erklären, wie man angesichts dieser Thatsache überhaupt noch von Erkenntniss vermittelst der Begriffe reden könne, bzw. worin die letztere bestehe. In der Behandlung der ersteren dieser beiden Aufgaben bringt der Nominalismus die ersten neuen oder wenigstens erneuerten Anfänge einer empirischen Psychologie des Erkenntnissprozesses; angesichts der anderen aber wird er zum Konzeptualismus: er weist hinsichtlich des Kriteriums der Wahrheit, die für die Resultate der subjektiven Begriffsbildung in Anspruch genommen wird, auf die in der objektiven Welt bestehenden Gemeinsamkeiten und Aehnlichkeiten hin, und behauptet, dass der Begriff zufolge der Art seiner Entstehung das subjektive Gegenbild dieser objektiven Aehnlichkeiten darstelle[5]). Die Um-

[5]) So schon bei Boëtius (Opp. ed. Bas. 1570) S. 56: Cum et genera et species cogitantur, tunc ex singulis in quibus sunt, consimilitudo colligitur ... quae similitudo cogitata animo veraciterque perspecta fit species, quarum specierum rursus diversarum considerata similitudo, quae nisi in ipsis spe-

gestaltung des Nominalismus zum Konzeptualismus geht Hand in Hand mit der Richtung auf psychologische Untersuchungen.

In Folge des Umstandes, dass er sich der kirchlichen Orthodoxie des elften Jahrhunderts verdächtig machte, ist der Nominalismus bekanntlich auf lange hin ausser Wirksamkeit gesetzt worden. Die Thatsache aber, dass aus seinem Auftreten sich die ersten Keime einer im erkenntnisskritischen Interesse arbeitenden Psychologie hervorthaten, hat auch für den ferneren Verlauf der Scholastik ihre Früchte getragen. Neben der auf der Metaphysik ruhenden Psychologie des Realismus[6]) ist von hieraus diejenige psychologische Richtung, die es nicht in erster Linie auf metaphysische Bestimmungen über das Wesen der Seele sondern auf Erörterung der Möglichkeit der Erkenntniss und objektive Feststellung von Thatsachen der innern Erfahrung abgesehen hatte, lebendig geblieben. Sie hat namentlich unterstützt durch die Bestrebungen der mehr augustinisch gerichteten Mystiker[7]) sowie durch die noch näher zu betrachtenden Einflüsse arabischer Bildung nach und nach immer mehr Boden und Bedeutung gewonnen, in dem Maasse, dass sie seit Duns Scotus innerhalb des realistischen Gebietes selbst das Wesentliche ihrer Methode zur Geltung bringt, und im weiteren Verlaufe der wissenschaftlichen Entwickelung sich mit Erfolg wieder als selbständige Richtung zu behaupten unternimmt.

So dürftig auch die psychologischen Erhebungen sind, welche das erste Auftreten des Nominalismus begleiten, so tragen sie doch unverkennbar den eben bezeichneten Charakter. Sie besitzen sogar, in Folge der zu Grunde liegenden Tendenz, selbst gegenüber dem Reichthum an erkenntnisstheoretischen Ansichten des Alterthums eine gewisse Originalität der Bestimmungen. Der Verfasser der (konzeptualistischen) Abhandlung De intellectibus[8]) betont den

---

ciebus aut in earum individuis esse non potest, efficit genus etc. Aehnlich der angebliche Rhabanus Maurus bei Prantl II, 38f. und der Verfasser des Fragmentes De generibus et speciebus; s. Cousin, Ouvr. inéd. d'Ab. S. LXXXf., CXXIIIf., CLVf. R. Zimmermann, Studien und Kritiken (Wien 1870) I, S. 101ff.

6) S. m. Gesch. d. Psychol. Ib, S. 401ff.

7) S. Ebd. S. 415ff.

8) In Cousin's Ausgabe des Abélard II, S. 732.

engen Zusammenhang zwischen der sinnlichen Wahrnehmung und dem Denken (sensus und intellectus). Jede Empfindung, lehrt er, bedinge auch ein Denken, sowie andrerseits (worin er eine Schwäche des menschlichen Wesens sieht) kaum ein Gedanke sich einstelle, der nicht die Abhängigkeit von sinnlichen Erfahrungen zur Schau trage; Wahrnehmung und Intellekt haben einen wesentlichen Zusammenhang (sind tam origine quam nomine conjuncti). Die Vermittelung aber zwischen beiden liegt in dem Verstande (ratio als der aktuellen Funktion der als Anlage vorhandenen rationalitas). Die verstandesmässige (sachlich-objektive) Auffassung sinnlicher Eindrücke ermöglicht es dem Intellekt, das Wesen (naturam) oder die Qualität (proprietatem) des Wahrgenommenen zu bestimmen, indem er die Eindrücke entweder bloss betrachtet oder im verbindenden und trennenden Denken zu einander in Beziehungen setzt. Im Gegensatze zu dem klaren Erfassen und Denken von Seiten des Intellekt steht (zwischen Verstand und Wahrnehmung) die sinnliche Anschauung (imaginatio), deren Inhalte an sich, weil sie ohne die Mitwirkung von Seiten des Intellekt der Ueberlegung (deliberatio) entbehren, ebenso wie die der Wahrnehmung selbst, als undeutlich (confusa animae perceptio) bezeichnet werden[9]). Ihr Wesen besteht aber nach dem Verfasser der Abhandlung darin, den Inhalt der Wahrnehmung nach dem Aufhören des sinnlichen Eindruckes festzuhalten, daher auf ihr die Möglichkeit beruht, Begriffe von Eigenschaften der körperlichen Dinge zu erfassen[10]). Weiter werden unterschieden das blosse Meinen oder Glauben (existimatio), welches sich auf Urtheile bezieht und um zu verstehen die Thätigkeit des Intellekt voraussetzt, und das Wissen (scientia), welches den Inhalt der Meinung oder der Vernunfteinsicht mit dem Charakter der Gewissheit als dauernden Besitz festhält. Von besonderem Interesse ist aber die klare Unterscheidung der intuitiven und diskursiven Denkthätigkeit. Ein und dasselbe Objekt, heisst es (a. a. O. 738f.) kann entweder durch simul-

[9]) Man sieht hier, wie hoch die später (seit Descartes) so folgenreiche Ansicht von der „Verworrenheit“ der sinnlichen Erkenntniss hinsichtlich ihres Ursprungs hinaufreicht.

[10]) a. a. O. 735. 738. Prantl, a. a. O. 206f.

tanes Erfassen (per simplicem simul intellectum) der verschiedenen Merkmale oder im successiven Durchlaufen derselben (per compositionem succedentem) gedacht werden. Beide Arten sind in einer Beziehung identisch, in andrer verschieden; jenes hinsichtlich des vorgestellten Objektes, dieses hinsichtlich der Form der Vorstellung (daher jenes auch als intellectus conjunctorum, dieses als intellectus conjunctus bezeichnet wird). Man hat es in dieser ganzen Untersuchung offenbar nicht mit dem Intellekt im Sinne einer metaphysischen Potenz sondern in dem einer psychologischen Funktion zu thun. Dies zeigt auch die hier angewandte anderweitige Formel für den bezeichneten Unterschied, der Gegensatz nämlich des intellectus unus und int. multiplex: jener ist die Zusammenfassung mehrerer Begriffe zur Einheit des Gedankens, dieser das successive Vorstellen derselben. Der unmittelbare Zusammenhang aber dieser Erörterungen mit dem Prinzip des Nominalismus bekundet sich nicht nur in der Terminologie (sofern die intuitive Denkweise auch als das Verstehen per nomen oder dictionem der diskursiven als dem Denken per definitionem oder orationem entgegengesetzt wird), sondern auch in der Behauptung, es komme für die Art, d. h. Einheitlichkeit der Auffassung nichts darauf an, ob der Gegenstand in Wirklichkeit so sei, wie er vorgestellt werde oder nicht, sondern nur auf das Vorhandensein des Vorstellungsinhaltes selbst[11]).

Den Höhepunkt der auf diesem Wege gewonnenen psychologischen Einsichten bezeichnen aber die konzeptualistischen Ausführungen über das Wesen und die erkenntnisstheoretische Bedeutsamkeit der Sprache. Schon Boëtius (S. 301) sagt in diesem Sinne, die Bedeutung der Worte liege nicht darin dass sie Dinge, sondern dass sie innere Zustände ausdrücken und auf die Dinge nur insofern gehen, als die verschiedenen innern Zustände durch die verschiedene Beschaffenheit der Worte bedingt sind. Das Wort

---

[11]) Ad conceptionis modum vel unitatem nil refert, sive in re ita sit ut concipitur, sive non, sed ad conceptus solummodo veritatem (wofür realitatem zu lesen sein dürfte). Vorstellungen wie „vernünftiger Stein“ oder „weise Chimära“ seien ebensogut ein Denkakt wie „vernünftiges Geschöpf“ u. dgl.

ist, wie eine nominalistische Glosse[12]) zu dem Satze vox non est corpus ausführt, etwas nicht dem Körperlichen sondern dem Geistigen Analoges; als Sinnliches ist es nicht die Wiedergabe oder Abbildung des Dinges sondern die unmittelbare Vergegenständlichung des von den Dingen verursachten geistigen Inhaltes. Die nominalistische These, die Universalien seien blosse Namen, bezeichnet ja überhaupt ein freilich unzulängliches Streben nach der Einsicht, dass die Begriffe nothwendige mentale Ausdrucksweisen der Dinge darstellen, eine Erkenntniss, die erst durch die konzeptualistischen Erörterungen sich weiteres terminologisch-begriffliches Material für ihre Aufhellung und Fortbildung einigermassen verschaffte. Schon zur Zeit Abälard's war man in dieser Hinsicht zu der Ansicht gelangt, dass durch jene Auffassungsweisen Allgemeinheiten in den Dingen und für die Dinge erst (von Seiten des Denkens) erzeugt, d. h. Denkinhalte geschaffen werden, die zwar durch die objektive Beschaffenheit der Gegenstände bedingt, ihrem Wesen nach aber selbst nichts dinghaft Existirendes sind, und etwas dem letzteren Analoges erst in und durch die Aussage bekommen. Im Sinne dieser Ansicht führte Abälard aus, dass erstens eine Priorität und Posteriorität zwischen Gattung und Art nicht bestehe, sondern lediglich (auf Grund des beziehenden Denkens) durch die Aussage gestiftet werde, welche bald auf die Form (den Artunterschied), bald auf den geformten Stoff (die Gattung) sich beziehen könne, — und dass zweitens die Bedeutung der Worte wesentlich in ihrer Eigenschaft liege, Vorstellungsinhalte als solche zu fixiren und auf den Geist des andern zu übertragen[13]). Man war somit zu der Einsicht gelangt, dass die Sprache auch dem auf die Dinge selbst gerichteten Denken erst zu der Möglichkeit verhilft, bestimmte Inhalte mit Bewusstsein zu haben und festzuhalten und dass der logische Charakter des Denkens sich nur vermittelst der Sprache zur Geltung bringen kann, sofern diese die Grundbedingung darstellt nicht nur für das eigene Bewussthaben bestimmter Vorstellungen, sondern auch für die Verbindung der-

[12]) Bei Barach a. a. O. S. 23f.

[13]) S. Prantl. II, 178f., 181f. Vgl. auch ebd. 81 mit Anm. 324. Cousin. Ouvr. inéd. d'Ab. S. 191f.

selben zu diskursiven Urtheilsakten und damit weiter zur gegenseitigen Verständigung der vorstellenden Subjekte. Es war eine Frucht dieser Einsicht, wenn später Gaunilo dem ontologischen Gottesbeweise Anselms das Bedenken entgegenhielt, dass, wenn die Sprache die Möglichkeit gewähre, logische Gedankeninhalte zu bilden, welche das Gebiet der unmittelbaren Wirklichkeit überschreiten, die subjektiv nothwendige Existenz solcher Inhalte nicht ohne weiteres zur Voraussetzung der objektiven Existenz des Gedachten berechtige[14]).

Wie zu allen Zeiten, so geht auch im Mittelalter dem Auftreten der nominalistischen Denkweise die Ausbildung des psychologischen Empirismus zur Seite. Schon im zehnten Jahrhundert finden sich bei einem nominalistischen Glossator erkenntniss-theoretische Bemerkungen, welche ganz in dieser Richtung liegen[15]). An derselben Stelle werden die drei oberen Erkenntnissthätigkeiten (intellectus, ratio, mens) als sensus animi bezeichnet, ferner die Gebundenheit der Seelenthätigkeit an ein materielles Substrat hervorgehoben, als Sitz derselben die drei Hirnhöhlen (folliculi) bezeichnet, in denen (von vorn nach hinten) die principalitas vitae, sensus und motus lokalisirt seien. Die Fortleitung der Bewegungsimpulse vermittelst des Rückenmarks beweise namentlich die Schlange, die bei Unverletztheit desselben sich trotz des Mangels der Füsse fortbewege[16]). Der Verfasser des Traktates De intellectibus ferner interpretirt die durch Boëtius überlieferte aristotelische Lehre von der Gebundenheit der Denkthätigkeit an die Anschauungsbilder ganz im Sinne der Ansicht, nach welcher die Bildung abstrakter Begriffe lediglich ein misslingender Versuch ist, begriffliche Inhalte unter Abscheidung alles Anschaulichen vorzu-

---

14) Prantl II, 87.

15) Intellectus generalium rerum ex particularibus sumtus est. Wahre Wirklichkeit besitzt nur die Einzelsubstanz. Per exteriores sensus ammonetur animus ad intellectum et excitatur primo sensibus. Postmodo vero visa apud se per quasdam imaginationes et phantasias recolligit et animo figit sicque meditata verborum officio extrinsecus pandit. — Genus est complexio multarum specierum per unum nomen. Barach a. a. O. S. 9ff.

16) Ebd. S. 12f.

stellen[17]). Allgemeinbegriffe sind hiernach nur abkürzende Bezeichnungen für eine Vielheit des sinnlich Anschaulichen[18]). Charakteristisch ist dieser ganzen Richtung namentlich die Vorliebe, die Existenzweise der Universalien durch die Analogie mit den mathematischen Eigenschaften zu erläutern, welche an den Dingen körperlich existiren, aber (durch Abstraktion) unkörperlich vorgestellt werden[19]).

Abälard selbst bringt endlich den empiristisch-psychologischen Standpunkt auch für die Ethik zur Geltung, indem er bei Erörterung des Wesens der Sünde die psychologisch-natürlichen Grundlagen von Tugend und Laster, die wesentlich im sinnlichen Begehren gegeben sind, von dem persönlichen Verhalten und der Stellungnahme zu denselben deutlich unterscheidet, und erst in letzterem, nicht aber schon in dem Naturgrunde für gute oder schlechte Begehrungen das ethisch Ausschlaggebende erblickt[20]). Von hier aus gelangt er nicht nur dazu, die psychologische Entwickelung der Sünde durch die drei Stadien des Anreizes (suggestio), des Gefallens (delectatio) und der Zustimmung (consensus) zu bezeichnen (Opp. II, 606), sondern namentlich auch den Begriff des Gewissens (conscientia) als des eigenen sittlichen Bewusstseins

---

[17]) (Ps. —) Abael. Op. (ed. Cous.) II, 736: Dum in aliqua re per intellectum aliquam ejus naturam aut proprietatem deliberare nitimur eamque solum attendere curamus, ipsa sensus consuetudo a quo omnis humana notitia surgit, quaedam per imaginationem ingerit animo quae nullo modo attendimus. So lasse sich der Begriff des Menschen nicht denken ohne Vorstellungen von Farbe oder Grösse oder Lage der Glieder einzumischen. Vgl. auch 737, wo die Abhängigkeit des intellektiven Vorstellens vom sinnlichen durch das Horazische Quo semel est imbuta recens servabit odorem testa diu erläutert wird.

[18]) Ebd. 744: Tantundem valent in intellectu „quisque„ vel „omnis“ simpliciter dicta quantum si dicatur „multitudo omnium rerum“ et „uterque“ quantum „isti duo“.

[19]) S. „Jepa's“ Ansicht bei Prantl II, 43f., ausserdem Cousin, Ouvr. inéd. d'Ab. S. LXXXIIIf. Barach a. a. O. S. 18.

[20]) Ab. Opp. (ed. Cous.) II. 596f. Bittcher, Zeitschr. f. hist. Theol. 1870, S. 69ff.

des Handelnden schärfer hervorzuheben, Ansichten, mit denen er bei seinen theologischen Zeitgenossen Anstoss erregte [21]).

---

[21]) Vgl. J. E. Erdmann, Grundriss der Gesch. d. Phil. (Berl. 1878, I, S. 271). — Unter den Sätzen, welche Bernhard von Clairvaux aus Abälard's Schriften als ketzerisch bezeichnete, findet sich auch die Ansicht, quod nec opus nec voluntas nec concupiscentia nec delectatio, cum movet eam, peccatum sit, nec debemus velle eam extinguere. S. Du Plessis d'Argentré, Collectio judiciorum etc. I, 21. Treffend sagt von Ab. Hauréau, Hist. d. l. phil. scol. I, 540: Dass er Plato, obwohl er nicht seinen Standpunkt hatte, so hoch schätzen konnte, lag daran, parcequ'il eût un grand fonds d'instruction sans aucun esprit de secte.

XXIV.

Die in Halle aufgefundenen Leibnitz-Briefe

im Auszug mitgetheilt

von

Ludwig Stein in Zürich.

(Letzte Folge.)

Die dritte Gruppe der aufgefundenen Briefe, dem äusseren Anscheine nach die werthloseste, weil sie sich nur aus Abschriften grossentheils schon gedruckter Briefe zusammensetzt, liefert uns in Wahrheit für die philosophische Kennzeichnung des Leibnitz, um die es uns doch an dieser Stelle in erster Linie zu thun ist, reiches Material und eine recht ergiebige Ausbeute. Ja, der glückliche Hallenser Fund wäre in seiner Bedeutung für die Philosophie ganz bedenklich zusammengeschrumpft und auf ein recht bescheidenes Maass herabgedrückt, befände sich nicht in diesem gedankenlos zusammengetragenen und aufgestapelten Wust völlig werthloser Abschriften eine Reihe von Briefen, deren Originale verloren gegangen sind. In diesem Falle erscheint die Abschrift fast ganz gleichwerthig mit dem Original, da eine absichtliche oder unabsichtliche Täuschung hier einfach ausgeschlossen ist. Die Abschriften tragen sämmtlich den Stempel unantastbarer Glaubwürdigkeit an sich, zumal jener Briefe, die uns an dieser Stelle interessiren. In einem kleinen, in Schweinsleder lose eingebundenen Büchlein nämlich, das sich an letzter Stelle der Hallenser Sammlung vorfand, findet sich eine stattliche Reihe von Abschriften jener Briefe, die Leibnitz an Cornelius Dietrich Koch, Professor an der Academia Julia, gerichtet hat. Da nun ein Theil dieser

Briefe schon in der Ausgabe von Dutens abgedruckt ist[1]), so ist uns die vollste Gewähr geboten, dass wir es mit einer authentischen Abschriftensammlung zu thun haben. Neben diesem äusseren Kennzeichen der Echtheit haben jene bisher unbekannten Briefe an Koch[2]), die ich dieser Abschriftensammlung entnehme, ihrer Form und ihrem geistigen Gehalte nach so sehr das unverkennbare Gepräge echtleibnitzischer Denkweise und Schreibart, dass man ihnen unbedenklich den Werth des Originals beimessen kann.

Diese Briefe an Koch zeigen nun Leibnitz von einer neuen, bisher weniger beachteten Seite. Man hat sich zwar an die phänomenale Vielseitigkeit dieses merkwürdigen Mannes, der gleichsam mit einem einzigen genialen Feldherrnblick das ganze Kampfesgebiet des ringenden wissenschaftlichen Forschergeistes erfasst und fixirt hat, längst gewöhnt. Wunderbar ist es nur, dass er nicht bloss das Gesammtgebiet der Wissenschaften seiner Zeit in umfassender Weise beherrscht und schöpferisch befruchtet hat, dass er vielmehr, mit einer philosophischen Sehergabe ausgestattet, eine ganz neue Wissenschaft, die erst ein Jahrhundert nach seinem Tode als solche aufgetaucht ist, ahnungsvoll vorherverkündet hat. Die Geschichte der Philosophie als besondere Wissenschaft, wie sie in unserem Jahrhundert unter Schleiermacher, Böckh, Brandis, Zeller u. A. erstanden ist, d. h. jene philologisch-kritische Methode, durch welche unsere Wissenschaft sich auf ihre gegenwärtige Höhe emporzuschwingen im Stande war, hatte Leibnitz bereits mit feinsinnigem historischen Verständniss in ihrer fruchtbaren Bedeutung erkannt und gewürdigt. Es war dafür wohl nicht ganz nebensächlich, dass er als Historiker des Welfenhauses sich während der grösseren Hälfte seines Lebens ex officio mit Geschichtsstudien befassen musste. Es hatte für ihn das Gute, dass er auf den Werth peinlich minutiöser Geschichtsforschung hingewiesen wurde, so dass er diese Methode in naturgemässer Anwendung nur auf die Philosophie zu übertragen brauchte, um

---

[1]) Vgl. Dutens opera omnia I, p. 501; V, p. 563 (aus den Annal. Acad. Juliae); vgl. noch die Widmung Schmid's an Koch bei Dutens II, p. 121.

[2]) Herr Geheimrath Gerhardt in Eisleben bestätigte mir, dass die hier folgenden Briefe L.'s an Koch noch nirgends gedruckt sind.

den heute allgemein anerkannten Werth der Philosophiegeschichte gebührend abzuschätzen.

Allerdings hatte Leibnitz einen Jacob Thomasius zum Lehrer, der in seinem schediasma historicum (Lips. 1665) den ersten Anstoss zum Studium der Geschichte der Philosophie in Deutschland gegeben hat. Allein mehr als einen Ansporn hat Leibnitz nach dieser Richtung hin von seinem Lehrer Thomasius, mit dem er später in lebhaftem Briefwechsel stand[3]), wohl kaum empfangen. Denn Leibnitz war über die historische Auffassungsweise seines Lehrers hinausgewachsen, wenn er in bedauerndem Tone von ihm sagte, er sei zu spät geboren worden, um an den Fortschritten der von ihm begründeten Wissenschaft selbst theilzunehmen[4]).

Nicht die Thatsache, dass Leibnitz, angeregt durch Thomasius, den Werth der Geschichte der Philosophie als Wissenschaft überhaupt erkannt hat, ist besonders bemerkenswerth, sondern der Umstand, dass er die philologisch-kritische Methode, die gemeiniglich als eine Errungenschaft Schleiermachers angesehen wird, mit vollem Nachdruck gefordert hat, verdient die höchste Beachtung. Und diesen Gesichtspunkt der philologischen Kritik finde ich in keiner seiner gedruckten Schriften so energisch betont und scharf zugespitzt, wie in den aufgefundenen Briefen an Koch, einen, wie es scheint, mit unzulänglichen Mitteln mitstrebenden Forscher auf dem Gebiete der Philosophiegeschichte.

Gleich der erste Brief zeigt Leibnitz von einer Seite, die man an ihm bisher noch nicht gebührend geschätzt hat, nämlich als kritischen Interpreten des Aristoteles. Es ist ja hinlänglich bekannt, wie innig verwandt sich Leibnitz dem grossen Stagiriten

---

[3]) Vgl. Dutens V, 446, wo Leibnitz in einem Briefe an J. Chr. Wolf über Thomasius als Philosophiehistoriker ein bemerkenswerthes Urtheil fällt. Der erste Brief, der uns von Leibnitz überhaupt erhalten ist, vom 2. Sept. 1663, war an Thomasius gerichtet, vgl. Gerhardt, die philosophischen Schriften von Leibniz, Bd. I, S. 7 uno ibid. S. 9—39.

[4]) Vgl. Guhrauer, Leibnitz I, S. 27. In einem Briefe an Samuel Foucher, abgedruckt bei Grotefend, Leibnitz' Briefwechsel mit Arnaud, S. 193 ff. betont L. das Wesen und die Aufgabe der Geschichte der Philosophie in dem gleichen Sinne, wie in den folgenden Briefen an Koch, vgl. auch Gerhardt, I, S. 380 f.

fühlte. Als Knabe schon las er Aristoteles mit dem ihm eigenen Eifer[5]). In allen Phasen seines äusserlich zwar ziemlich einförmigen, aber innerlich desto wandlungsreicheren Lebens bewahrte er sich eine rührende Pietät für den Weltweisen von Stagira[6]). Bei jenem denkwürdigen Spaziergang im Rosenthal bei Leipzig, als Leibnitz in seinem 15. Jahre am Scheidewege der Philosophie stand[7]), ob er die substanziellen Formen beibehalten, d. h. ob er mit der Scholastik endgültig brechen wolle, um sich der mechanisch-mathematischen Weltauffassung ungetheilt hinzugeben, da rettete er sich aus dem Banquerott der Scholastik seinen mit der scholastischen Weltanschauung traditionell verquickten Aristoteles[8]), dem er bis an sein Lebensende unwandelbar treu blieb. Kein Wunder; war doch Leibnitz, wenn irgend einer, ein, wenn vielleicht auch nicht ganz ebenbürtiger, so doch wahlverwandter Geist des Stagiriten. Hatte Aristoteles nicht bloss die Gesammtsumme der griechischen Wissenschaft seiner Zeit gezogen, sondern auch ganz neue Wissensfächer, wie die Zoologie z. B. erst erschlossen, so kann ihm in dieser wunderbaren Allseitigkeit nur noch ein Leibnitz an die Seite gestellt werden, der in der Mechanik mit Descartes, in der Mathematik mit Newton, in der Jurisprudenz mit Pufendorf um die Palme ringt[9]) und dabei, abgesehen von seiner schöpferischen Betheiligung an der Theologie, Politik, Sprachforschung, Numismatik etc., eine deutsche Philosophie kreirt. Diesen universellen Zug hat nun Leibnitz mit Aristoteles gemeinsam. Darum legte er wohl auch auf eine sorgfältige, strengkritische Interpretation des Aristoteles ein solches Schwergewicht, wie der nachfolgende Brief an Koch zeigt[10]):

---

[5]) Vgl. Erdmann p. 701, wo L. in einem Briefe an Remond von Montmort, den Gang seiner philosophischen Studien zusammenfassend, schreibt: étant enfant j'apprix Aristote.

[6]) Das hat namentlich D. Jacoby, de Leibnitii Studiis Aristotelicis, klar und treffend nachgewiesen.

[7]) Vgl. Erdmann, a. a. O. S. 701; K. Fischer, Leibnitz, S. 31.

[8]) Vgl. Guhrauer I, S. 25.

[9]) Schön geschildert ist diese Vielseitigkeit bei K. Fischer, a. a. O. S. 11 ff.

[10]) Die bezeichnendsten Stellen der Briefe, die an unsere neuere textkritische Methode der philologischen Interpretation des Aristoteles anklingen, habe ich durch gesperrten Druck markirt.

Vir clarissime et doctissime.

Dum forte schedas meas excutio, reperio missam mihi a te olim versionem trium priorum Aristotelis capitum primi libri, de prima philosophia. Hanc ergo, non sine veniae petitione nunc tibi, etsi tardius cum aliis remitto. Non vacavit aliorum conferre interpretationibus praeter Bessarionis, quam operibus Aristotelis inseruit du Vallius.

Nonnulla ut vides in marginibus et inter lineas notavi, in quibus mihi vel versio vel Aristoteles ipse aliqua animadversione aut declaratione indigere videntur.

Generatim vellem ego in Aristoteleis vertendis, non tam quaeri elegantiam circumlocutionis quam verborum proprietatem claritatemque. Itaque malim adhiberi vocabula philosophica propria et usu huic, de qua agitur significationi dicatu, quam vaga et laxa; sic cum opus est, malim dici universalia essentiam, formam principia, quam universa, substantiam, speciem, initia. Vicissim laxis nolim substitui quae strictam usu philosophorum significationem sunt nacta, sic γνῶσιν nolim verti scientiam (quod ἐπιστήμης proprium est), sed cognitionem cap. 1. Et licet interdum in eo ipse Aristoteles peccaverit, et alibi proprie sumta hoc loco laxe usurpet; Attamen tunc laxo vocabulo opus est in versione, ne proprium alieno loco adhibitum ambiguitatem pariat, neque enim peccatum autoris est imitandum; sic cum animalibus φρόνησις cap. 1 tribuitur, etiam sine memoria et discendi proficiendique facultate, apparet hic non intelligi quod alibi Aristoteles vocat prudentiam, sed simpliciter cognitionem; quemadmodum et φρόνησις sic verti debet cap. 2. Nec in verbis philosophicis usurpandis multa veniae petitione praefationeque opus puto, quo enim alio loco rectius adhibeantur? ut cum materia dicitur esse subiectum (ὑποκείμενον) cap. 3. ego quidem non adderam: si verbo venia detur. Est etiam ubi versio plane abire videtur a mente autoris. Ut cum cap. 2 divortium fit ab aliis interpretibus, qui ordinem in tradenda sapientia seu primaria scientia, contrarium ajunt esse ei, quo aliae scientiae sunt inventae. Ubi haec versio, pro contrario ponit, ad priorem ordinem relatum. Item quando diameter

immensurabilis dicitur, cum intelligatur diagonalis lateri incommensurabilis, nempe in quadrato. Sic cap. 3, cum dicitur: Nec si quis vel voluntario rerum motui vel casui tantum operis tribuat (quantum scilicet est productio universi) recte quid proferet: vertendum erat casui vel fortunae, id enim significare αὐτόματον καὶ τύχην, ex aliis libris Aristotelis, praesertim physicae acroaseos, scimus. Sunt etiam in quibus non assentior ipsi autori, ut cum animalia auditus expertia disciplinae incapacia facit, cum discrimen experti et artis praecepta docti exponit, cum artem quae saepe praeceptis sola experientia constitutis constat, confundit scientiae, cujus est causas tenere.

Haec autem, vir doctissime, non ideo notavi, ut te deterream, sed potius ut excitem quo magis solidam laudem in iis quae forte moliris consequare. Ego certe uti valde iis cupio, qui de publico et literis interioribus bene mereri student, ita hoc mihi quasi jure meo sumo, ut desiderata illis mea proponam. Etsi eum facilius sit optare et hortari, quam exequi, plurimum tamen refert, sibi optima quaeque praefigere et ad praeclara eniti. Specimen etiam tuum germanici carminis non est contemnendum. Interea quid nunc agites, nosse pergratum erit. Vale. Dabam Hanoverae 8 Februarii 1701

deditissimus

Godefredus Guilielmus Leibniz.

Die von Leibnitz in diesem Briefe befolgte Methode, Aristoteles aus sich selbst heraus zu erklären, d. h. zur Aufhellung dunkler Termini oder Sätze ähnliche oder gleichlautende Stellen aus anderen Schriften desselben Autors herbeizuholen, ist bekanntlich mit glücklichstem Erfolge in neuerer Zeit von Becker, Brandis, Zeller, Bonitz, Schwegler u. v. A. angewendet worden und hat zu unserer gegenwärtig so hochentwickelten Kenntniss des Aristoteles geführt.

In den nächstfolgenden Briefen verräth Leibnitz wieder ein überraschend reifes philosophiegeschichtliches Verständniss, wenn er die griechischen Commentatoren des Aristoteles, vor Allem Alexander Aphrodisias, zur Erklärung dunkler Textstellen, wo nur irgend angängig, herbeizuziehen räth. Auch hierin hat die neuere Ari-

stotelesforschung L.'s Auffassung glänzend gerechtfertigt. Es ist ja zu bekannt, um eine spezielle Erörterung herauszufordern, dass die moderne Forschung gerade Alexander Aphrodisias bevorzugt, den Leibnitz im nachfolgenden Briefe ausdrücklich empfiehlt:

Vir celeberrime fautor honoratissime.

Pro pio voto gratias ago, rursusque pro ineunte mox anno, multisque aliis omnia fausta precor. Programma tuum aliqua non contemnenda nobis pollicetur, unde Philosophia profectum capere possit. Ad idem programma hoc tantum observo, Hippocratem Geometram (notam inventa Lunulae quadratura) diversum esse a Medico. Ad explanationem Aristotelis veteres ejus interpretes Graecos adhiberi, ubique e re foret. Itaque probe notas Alexandrum Aphrodisaeum, Gonero et similibus esse proferendum, etsi non aspernandus habeatur Gonerus, nisi quod abusus est philosophia ad Antitrinitariorum errores propagandos. Quod superest vale et me ama.

Dabam Guelfebyti 24 Dec. 1705.

Klarer noch und überzeugender tritt er im folgenden Briefe für seine Ansicht ein, dass nur die harmonische Verknüpfung tiefdringender philosophischer Studien mit philologisch-kritischer Besonnenheit und Schulung die einzig zutreffende Interpretation des Aristoteles liefern wird.

Clar. et doct. vir.

Recte a te factum puto, quod philologicis studiis philosophica conjungis. Certe Aristotelem aliosque veteres Graecos philosophos in fontibus legenti multa occurrent, quae vulgo interpretes parum animadvertunt. Mihi certe versiones Aristotelis quae extant aliquando parum satisfecerunt, quod metaphrastae non satis philosophi essent, Graecos quoque commentatores, quam pauci consulunt? a quibus tamen constat, Aristotelem melius intellectum, quam ab iis qui postea sunt secuti. Aristotelici τοῦ τι ἦν εἶναι etsi vis appareat non tamen satis constat, quomodo notio Autoris ex verbis oriatur. Pro certo habeo accentus esse antiquiores quam cl. vir Joh. Dan. Major sibi persuaserat, sed qui verum eorum usum explicare in

se suspiceret, deberet, posse rationem reddere regularum. e. g. cum ultima longa accentus in antepenultima non sit, et cur nunquam accentus in syllaba collocetur, quae sit ipsa antipenultima anterior aliaque id genus.

De Natura substantiae nunquam edidi dissertationem, et quod in Actis eruditorum recensionem esse putasti est ipsum meum Schediasma. perplacuit tuum specimen versionis Germanicae ex Amynta Tassi, quod ejus opusculum multi Hierosolymae liberatae praetulere. Illud nosse velim, an Germanica tua iisdem cum Italis numeris seu pedum legibus astrinxeris. Vale. Dabam Hanov. 14 July 1701.

Von den gleichen Gesichtspunkten ausgehend bietet Leibnitz in den folgenden zwei Briefen einen hochinteressanten Beitrag zur Kennzeichnung seiner eigenen Leistungen auf dem Gebiete der formalen Logik, sowie bemerkenswerthe Streiflichter über die Geschichte der Logik.

Vir celeberrime, Fautor honoratissime.

Gratias ago pro programmate, quo institutum laudabile Historiae logicae condendae exponis, et sententiam meam postulas. Interest an omnem cogitandi artem Logicae vocabulo comprehendas, an eam tantum, quae in rationis usu consistit. Vides enim latiore significatu etiam imaginandi et memorandi artificia huc pertinere. Quod si rationis tantum artem intelligas, eam rursus duplicem invenio, alium quae in exponendo, alium quae in comprobando versatur. Utrobique et iudicio et inventioni locus est. Et rursus tam in inveniendo, quam in iudicando et Analysi et Synthesi uti licet. Libellus de arte combinatoria, quem tibi quaesitum ais, a me adolescente compositus, editusque est Lipsiae 1666, recusus postea me ignaro. Combinatio ad Synthesin pertinet.

In comprobando duo sunt gradus, vel enim certa patet ad veritatem via, vel verisimilibus contentos nos esse oportet, cum non adsint sufficientia ad veritatem inveniendam data. Sed doctrina de verisimilitudine non a quoquam pro dignitate tractata est. Aristoteles enim probabilitatem, de qua agit in Topicis, in aliorum autoritate et applausu posuit. Endoxa illi quae aliis placent, paradoxa quae non placent. itaque tradidit regulas quasdam vulgo

receptas, aptas magis ad aliorum approbationem obtinendam, quam ad verisimilitudinem indagandam, quae non tantum ex aliorum iudiciis, sed et ex rebus ipsis pendet, nec topicis illis pronunciatis parum firmis, sed aliis longe fundamentis nititur. Casuistae qui de probabilitatibus in re morali parum apte scripsere, etiam Aristotelis notionem sequuntur, sed eam male applicant ad quaestiones conscientiae, ubi magis verisimilitudo rerum quam opinio hominum spectanda. Etsi interdum et aliorum iudicia vel testimonia pertineant ad verisimilitudinem rerum. Hanc Logicae partem (de verisimilitudine scilicet) inter desiderata colloco, extant tamen sparsim ejus semina nec uspiam magis, quam apud juris consultos, ubi probationes (plus minusve plenae), praesumtiones, indicia conjecturae passim in considerationem veniunt. Harum ergo partium Logicae, quas supra dixi, omnium historia utiliter tractaretur. Indagare operae pretium esset, annon aliquid certi de formis syllogisticis ante Aristotelem innotuerit. Vix enim verisimile puto Aristotelem simul invenisse et adeo provexisse hanc doctrinam.

Interim posteriores quartam figuram non male adjecere, quam Galeno tribuit Averroes; etsi nullum ejus vestigium sit in scriptis Galeni, quae extant. Quos vulgo vocant modos indirectos primae figurae revera sunt quartae, si modo praemissae transponantur. Inveni olim cujusvis figurae Modos bonos esse sex, nec plures aut pauciores esse posse. Vellem nosse quis primus excogitaverit observationem de terminis distributis et non distributis, unde regula quod terminus non distributus in praemissis, nec possit distributis esse in conclusione, nam apud Aristotelem nullum talis regulae est vestigium, et tamen hinc commodius quam ex Aristoteleis modi utiles demonstrantur. Summulistae certae et similes Scholastici inter multa inania, quaedam non contemnenda protulere. de methodo etiam disputandi interrogatoria veterum non inutilis foret tractatio possetque ea ars nonnihil restitui ex dialogis Socraticorum, sed utilior est ad litigantium examina, quam ad certamina Philosophorum, et magis prodest ad eliciendum ex hominibus ea quae norunt, quam ad indagandum quae ignorant. De caetero citas autorem artis utendi ratione exemplis fere juri-

dicis illustratae. Quis ille sit non bene dignosco, nec quae sint Philanalyticorum in Germania societates. Reimanniani de historia Logica libelli titulum improbavit Mollerus (ut memoras), sed ei Reimannus nuper in historiae litterariae Sciagraphia respondit.

Joachimus Jungius dignus est cujus cum summa laude mentio fiat, nam mea sententia vir fuit magnus et verae logicae scientia omnes alios vicit, ne autore quidem artis cogitandi excepto. Lockii in hoc genere mediocris apud me est opinio, etsi enim sit satis ingeniosus non tamen satis est solidus aut profundus. Circa demonstrationes Logicas nescio an aliquod ostenderim amicis praeter illud, quod dixi de 24 modis utilibus, sex scilicet in quavis figura. Quod superest vale et fave.

Dabam Brunsvigae 2. Sep. 1708. deditissimus.

Im Zusammenhang mit diesem steht endlich folgender Brief (fol. 27).

Vir celeberrime, Fautor Honoratissime.

Litteras tuas hic accepi cum programmate, unde apparet, quanto jam tempore Logicam pariter Metaphysicamque docueris. Id vero me non monente administri rerum Smi. Electoris facile intelligent. Ego tamen si qua in re prodesse tibi possim, studium meum non patiar desiderari. Polyhistoris Logici non spernenda opera erit. Keckemmani et Joh. Pet. Ludovici aliqua in eo genere extant.

Velim disquiri nihil ne de formis syllogisticis ante Aristotelem praeceptum extiterit: aegre enim credo, rem ab eo simul coeptam perfectamque fuisse.

Velim etiam scire quis primus excogitavit doctrinam quae praedicatur quantitatem ex propositionum qualitate deducit, ostenditque omne praedicatum propositionis negativae esse universale et omne praedicatum propositionis affirmativae (vi formae) esse particulare. quae consideratio jam nota quibusdam scholasticis. insigne demonstrandorum modorum Compendium praebet et tamen (ni fallor) apud Aristotelem haud extat.

Nihil ne tibi interim circa vetera mea quaesita repertum? illud praesertim, quis primus Metaphysicum systema dederit. Vale. Dabam Guelfebyti 31. Aug. 1710. deditissimus.

Das hier niedergelegte Material zur Geschichte der Logik, vor Allem die hier angeregten, auf die Geschichte der Logik bezüglichen Fragen geben vielleicht Herrn Prof. von Prantl, dem eminenten Kenner dieser Materie, Veranlassung, auf diese beiden Briefe näher einzugehen.

Ich glaubte die Veröffentlichungen aus den Hallenser Leibnitz-Briefen nicht würdiger beschliessen zu können, als durch die mitgetheilten fünf Briefe. Denn so viel dürfte jetzt unbestritten als erwiesen gelten, dass Leibnitz das Wesen und die Methode der Philosophiegeschichte tiefer erfasst und lebendiger zum Ausdruck gebracht hat, als irgend einer seiner Zeitgenossen. Abgesehen also von dem neuen, hochwichtigen Zug, um welchen diese Briefe das philosophische Bild des grossen deutschen Philosophen bereichert haben, hat das hier Mitgetheilte für unser Archiv noch das besondere Interesse, dass der Begründer der deutschen Philosophie zum ersten Mal auch in markigen, kraftvollen Strichen die Bahnen vorgezeichnet hat, in denen eine deutsche Philosophiegeschichte zu wandeln hat.

Zürich. Ludwig Stein.

XXV.

Se un processo evolutivo si osservi nella storia dei sistemi filosofici italiani.

Von

Prof. F. Puglia in Messina.

Si è sostenuto da parecchi illustri scrittori italiani, fra i quali ricordiamo lo Spaventa ed il Siciliani, che la filosofia italiana non costituisca un processo, o almeno non costituisca un processo che presenti una forma squisitamente organica e seriale, come la presenta il processo della filosofia tedesca nei tempi moderni per le opere di Kant, Fichte, Schelling ed Hegel. Ed invero, si dice, quale relazione vi può essere tra Vico e Galluppi, tra Galluppi, Rosmini e Gioberti, tra Vico e Bruno?

E si crede da taluni, che ciò sia un difetto della nostra moderna filosofia, mentre potrebbe sostenersi d'altro lato che sia un pregio, perchè la mancanza d'un andamento progressivo del pensiero a forma geometrica rende possibile la varietà dello sviluppo delle idee filosofiche e fecondo il lavoro filosofico. Ma lasciamo di ragionare di pregi e di difetti, della euritmia più o meno geometrica dei sistemi filosofici ed esaminiamo, se davvero un processo evolutivo nei sistemi filosofici italiani vi sia.

Osserviamo dapprima, che l'euritmia geometrica, di cui sopra è parola, non si constata neppure nella storia generale dei sistemi filosofici, perchè è così vario il processo evolutivo del pensiero umano per la influenza di cause indefinitamente varie, che ne determinano lo sviluppo, che la filiaziono seriale dei sistemi non può avere luogo: cause fisiche, sociali, entnografiche,

antropologiche, ecc. ecc. Solamente in alcuni periodi storici, per la permanente influenza di determinate cause, è dato constatare fra sistemi filosofici un processo organico, come direbbesi oggi. Ed invero, per citare un esempio, se si è affermato che i quattro filosofi di Germania, di cui sopra è cenno, costituiscono un solo uomo, che svolga e determini la propria attività, come disse il Siciliani, potremmo anco noi affermare con Bovio, che dalla critica audace di Pomponazzi che spazza l'aja, sino alla piramide costruita in mezzo da Vico, indagatore della legge nei fatti umani, il pensiero italiano descrive una orbita immensa ed intera. Ma con tal ragionamento giungeremmo alla conseguenza di ammetter un processo evolutivo solo in alcuni periodi della storia della filosofia, di negarlo a tutto lo svolgimento del pensiero filosofico ed allo svolgimento della filosofia di ciascun popolo. La conseguenza, a dire il vero, sarebbe molto strana, ma fortunatamente essa deriva da un erroneo concetto dell' evoluzione e del cosidetto processo organico.

Per esservi un processo organico nelle vita dei sistemi filosofici non è necessario, che ci sia fra l'un sistema e l'altro quella filiazione seriale, richiesta da alcuni. Basti che si constati la esitenza di un nucleo di problemi fondamentali concernenti l'uomo e la natura, gli sforzi incessanti fatti da pensatori diversi ed in tempi diversi a risolverli, una relazione più o meno intima tra i criteri seguiti per giungere alla risoluzione. La diversità dei risultati può considerarsi come carattere distintivo dei vari sistemi filosofici, ma non come indizio sicuro della mancanza di un processo organico. E perciò nei crediamo che nella storia della filosofia attinenze molte si trovano fra i diversi sistemi anche tendenti a risultati opposti, ma salti non mai, come si è affermato da taluno. E tanto meno nella storia della filosofia italiana, poichè se all' occhio di chi superficialmente osserva può apparire che salti vi siano fra Bruno ed il Vico, fra Vico e Galluppi, fra Galluppi e Rosmini, ecc. ecc., all' occhio invece di chi si fa scrutatore dei sistemi di questi filosofi fino al fondo, chiaro apparisce che attinenze molto intime sono fra questi sistemi; che i problemi più importanti che formano il fondo comune di essi sono da punti di vista vari con-

siderati da quegli illustri pensatori, con evoluzione di vedute e di ricerche e di risultati; che forma quasi comune a tutte le ricerche dei nostri filosofi, che si rispecchia poi nei risultati, è la geometrica. Da Pitagora o dalla scuola pitagorica a S. Tommaso d'Aquino, da questi a Bruno, Campanella, Galileo, ecc.; da costoro a Romagnosi e da Romagnosi ai moderni naturalisti le tradizioni geometriche dello ingegno italiano non soffrono interruzione. Sono diversi, senza dubbio, i risultati a cui giunsero taluni dei filosofi italiani, ma il processo organico tra i vari sistemi è fuori discussione, perchè processo vi è in ordine alle ricerche fatte, processo in ordine ai risultati, tradizioni costanti in ordine alla forma di svolgimento del pensiero filosofico, ecc. ecc.

E se talora pare che profonde divergenze vi siano fra alcuni sistemi filosofici, non per questo può essere negato il processo organico, come non può negarsi nel regno animale e vegetale, sol perchè si osservino alcuni esseri anormalmente costituiti od ammalati. Le divergenze profonde, come la anomali e organiche, sono il risultato del concorso di circostanze varie naturali, il prodotto della lotta per l'esistenza, alla quale il pensiero umano non può neppure sottrarsi.

Ciò dimostreremo in altra occasione.

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

im Jahre 1886/1887

in Gemeinschaft mit

Ingram Bywater, Hermann Diels, Wilhelm Dilthey, Benno Erdmann, J. Gould Schurman, Paul Tannery, Felice Tocco und Eduard Zeller

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

XI.

Jahresbericht über die indische Philosophie[1]).

Von

H. Oldenberg.

Die Entwicklung der indischen Philosophie vollzieht sich in drei Stadien, die sich wenigstens im Ganzen chronologisch von einander absondern. Voran steht der Veda. Aus den religiösen Dichtungen schon des Rigveda, der ältesten unter den vedischen Liedersammlungen, hebt sich eine Reihe von Hymnen hervor, in welchen uns die Anfänge philosophirenden Denkens entgegentreten: von diesen Anfängen an führt durch die weitverzweigte Literatur des Veda eine zusammenhängende Entwicklungslinie zum ersten grossen Höhepunkt der indischen Philosophie, dem Pantheismus der Upanishaden. Eine zweite Periode kann nach dem Namen Buddha's benannt werden, dessen Lehre, dem vedischen Glauben und Denken gegenübertretend, doch von demselben auf das Tiefste beeinflusst ist. Neben dem Buddhismus steht die Parallelbildung des Jainismus: der von philosophischen Elementen ähnlich wie der Buddhismus durchsetzte Glaube einer von einem Zeitgenossen Buddha's begründeten Gemeinde, die noch heute in Indien fortlebt und deren umfängliche Literatur erst in neuerer und neuester Zeit in den Gesichtskreis der Forschung eingetreten ist. Eine dritte Periode ist die der jüngeren philosophischen Systeme, von welchen bekanntlich sechs (Sàṃkhya, Yoga, Nyàya, Vaiçeshika, Pûrvamîmàṃsà und Uttaramîmâṃsâ oder Vedânta) den Anspruch erheben, auf dem Boden der orthodoxen vedischen Lehre zu stehen.

---

[1]) Ref. wird die ihm gegenwärtig nicht erreichbaren Erscheinungen des letzten Jahres nach Möglichkeit im nächsten Jahresbericht nachholen

Die bezeichneten Gebiete in ihrem ganzen Umfang und in ihrem Verhältniss zu den umgebenden Kreisen des indischen Geisteslebens haben eine die Grundzüge hervorhebende Darstellung in folgendem Werk gefunden:

Leop. v. Schroeder, Indiens Literatur und Cultur in historischer Entwicklung. (Leipzig 1887.) [Siehe für die Philosophie insonderheit die Capitel 6. 15—19. 46.]

Die feinsinnigen und sachkundigen Ausführungen v. Schroeder's stellen, ohne eben die Forschung wesentlich weiterzuführen, den gegenwärtigen Stand derselben auch dem Nicht-Indologen in klarem Ueberblick vor Augen.

In äusserster Kürze wird die vedische und spätere Philosophie — indem der Buddhismus hier bei Seite gelassen wird — skizzirt in den einleitenden Capiteln von

Sir Monier Monier-Williams, Brāhmanism and Hindūism, or religious thought and life in India as based on the Veda and other Sacred Books of the Hindus. 3. Edition (London 1887).

Wenden wir uns den Specialuntersuchungen zu, so ist zunächst, auf die älteste der oben bezeichneten drei Perioden sich beziehend, zu erwähnen:

Lucian Scherman, Philosophische Hymnen aus der Rig- und Atharva-Veda-Sanhitâ, verglichen mit den Philosophemen der älteren Upanishads (Strassburg und London 1887).

Die wichtigeren unter den philosophirenden Hymnen der beiden in Betracht kommenden vedischen Liedersammlungen werden übersetzt und unter eingehender Herbeiziehung der Upanishaden commentirt. Sch. glaubt bei dieser Verbindung der Hymnen- und der Upanishad-Materialien Gleichzeitiges aus Gleichzeitigem zu erklären (S. 93). Soweit es sich um Lieder des Rigveda handelt, ist dies irrig. Dass die Upanishadtexte jenen Liedern als jünger, und zwar als erheblich jünger gegenüberstehen, geht aus den sprachlichen und metrischen Characteristicis wie aus literaturgeschichtlichen Thatsachen aller Art mit vollster Bestimmtheit hervor. Ein Theil der chronologischen Kluft zwischen dem Rigveda und den Upanishaden wird durch die Brâhmanatexte aus-

gefüllt: umfangreiche prosaische Behandlungen des Opferrituals und der Opfersymbolik, in welchen das Entstehen der Gedankenkreise sich verfolgen lässt, die uns in den Upanishaden in fertiger Ausgestaltung entgegentreten. Dass der Vf. diese Gruppe von Quellen unbenutzt gelassen und das chronologisch vor und hinter denselben Liegende zusammengeworfen hat, thut dem Werth seiner im Einzelnen manches Nützliche bietenden Arbeit, wie das nicht anders sein kann, wesentlichen Eintrag. —

Einen der wichtigeren Texte der vedischen Philosophie, die Kaushîtaki Upanishad (mit dem Commentar des Çaṃkarânanda) hat C. de Harlez übersetzt (im Muséon, vom August 1887 an).

Unter der auf den Buddhismus bezüglichen Literatur genüge es hier, als das Gebiet dieses Archivs wenigstens streifend, die jährlich erscheinenden Publicationen der Pâli Text Society (London) hervorzuheben. Nahezu sämmtliche Forscher auf dem Gebiet der Pâliphilologie haben sich zu der genannten Gesellschaft vereinigt, um die umfangreiche, in der Pâliredaction am reinsten erhaltene canonische Literatur des Buddhismus sammt den an dieselbe sich anschliessenden Commentaren etc. zu ediren. Von den Veröffentlichungen des letzten Jahres (das Datum 1886 tragend, fünfter Jahrgang), erwähnen wir den ersten Theil der Sumangala-Vilâsinî (herausg. von Rhys Davids und J. E. Carpenter), des Commentars zum Dîghanikâya, der ersten grossen Sammlung von Reden Buddha's. Zahlreiche Begriffe und Schlagworte, mit welchen die Sprache der buddhistischen Lehrreden operirt, werden in diesem Commentar eingehend erörtert: natürlich nicht ohne dass die Entfernung, welche den scholastisch-orthodoxen Commentator von der Gedankenwelt der alten Texte selbst trennt, auf Schritt und Tritt sichtbar würde. —

Auf dem Gebiet der späteren Philosophie hat uns das letzte Jahr eine Arbeit von allerwesentlichster Bedeutung gebracht:

P. Deussen, Die Sûtra's des Vedânta oder die Çârîraka-Mîmâṅsâ des Bâdarâyaṇa nebst dem vollständigen Commentar des Çañkara. Aus dem Sanskrit übersetzt. (Leipzig, Brockhaus, 1887.)

Das Werk schliesst sich dem 1884 erschienenen „System des Vedànta“ desselben Forschers an: einem Versuch, wie er mit ähnlicher Energie noch nicht unternommen war, eins der jüngeren philosophischen Systeme Indiens, den auf den Upanishaden fussenden Pantheismus des Vedànta, durch die Windungen seiner Gedankengänge zu verfolgen und die wirkenden Motive dieses Denkens aus den Umhüllungen der einheimischen scholastischen Darstellungsform an's Licht zu ziehen. D. ergänzt jetzt jene Arbeit, indem er den massgebenden Grundtext der Vedântalehre, die Sûtras (aphoristischen Regeln) des Bàdaràyaṇa mit dem Commentar des Çañkara (Letzterer wahrscheinlich um 800 n. Chr.) in einer mit musterhafter Sorgfalt gefertigten Uebersetzung publicirt. Ein Sùtratext wie der hier vorliegende ist in der That ohne Commentar unbenutzbar; die einzelnen Sùtraregeln bezwecken es nicht sowohl, den darzustellenden Stoff, sei es auch in der knappsten Form, wirklich darzustellen, sondern vielmehr dem Gedächtniss des Lernenden Stichworte zu liefern, an welche der eigentliche, in nebenherlaufenden Erklärungen niedergelegte Inhalt anzuknüpfen hat. Auf den Versuch, in der Deutung dieser änigmatischen Sûtras über Çañkara hinauszukommen, verzichtet Deussen: für jetzt offenbar mit Recht. Auf andern Gebieten der indischen Sûtraliteratur haben sich analoge Versuche als ausführbar erwiesen, und früher oder später wird man die Probe machen müssen, ob sie es nicht auch hier sind. R. Garbe's Bemühungen, der europäischen Forschung das unter den heute lebenden Anhängern der alten indischen Systeme noch erhaltene Wissen zugänglich zu machen, werden vielleicht dazu beitragen, dass in dieser Richtung die Arbeiten Deussen's ihre Ergänzung finden. Möglicherweise könnte sich dann auch zeigen, dass eine im Umgang mit den indischen Pandits ausgebildete Technik der Interpretation eben bei Texten wie dem Commentar des Çañkara in der Auffassung mancher Punkte anderswohin und vielleicht weiter gelangt, als die ungemischt europäische Forschungsweise, wie sie in dem Werke Deussen's herrscht: das grundlegende Verdienst dieses Werkes könnte doch, wenn sich derartige Auffassungen bestätigen sollten, in keiner Weise alterirt erscheinen. —

Unsere indisch-eingeborenen Mitarbeiter haben auch in diesem Jahr eine Reihe von Textausgaben aus dem Gebiet der modernen indischen Philosophie in der Bibliotheca Indica, der Bombay Sanskrit Series, dem Pandit geliefert resp. früher begonnene Publicationen weitergeführt: so die Tarka-Kaumudî [Bombay Sansk. Ser.] und Tattva Cintâmani [Bibl. Ind.], beide dem System des Nyâya (Logik) zugehörig; Vedântatattvasâra [Pandit] u. A. mehr.

Den allermodernsten Unfug, der sich in zusammengeflickte Fetzen aus dem Gewande indischer Philosophie kleidet, den „Geheimbuddhismus" der Theosophical Society lässt unser Referat billig bei Seite: es genüge uns, auf eine Schrift A. Bastian's hinzuweisen (Die Seele indischer und hellenischer Philosophie in den Gespenstern moderner Geisterseherei. Berlin, Weidmann, 1886)[1], welche jenem neuen Evangelium die gebührende Stelle so treffend wie ergötzlich zuweist.

[1]) Siehe insonderheit den Anhang, S. 200 ff., einen Abdruck aus der Deutschen Revue, Oct. 1885.

XII.

Bericht über die deutsche Litteratur der sokratischen platonischen und aristotelischen Philosophie 1886, 1887. Zweiter Artikel: Plato.

Von

E. Zeller in Berlin.

Zunächst habe ich hier als Nachtrag zu meinem ersten Artikel vier kleine, die Sokratiker betreffende Arbeiten von E. Wellmann zu nennen: „Krates von Theben", Allg. Encyklopädie d. Wissensch. u. Künste. Zweite Sektion. XXXIX (1886) S. 288f. „Kriton" ebd. XL (1887) 56f.; „Kyniker" ebd. XLI (1887) 37—39; „Kyrenaiker" ebd. XLI, 51—53. An allen diesen Artikeln ist ihre Sorgfalt und Genauigkeit zu rühmen; zu neuen Untersuchungen war hier nicht der Ort.

Wende ich mich zu Plato, so liegt über sein Leben, so weit die Besprechung desselben nicht mit der seiner Schriften zusammenfällt, nur eine Arbeit vor:

Arth. Richter, Wahrheit und Dichtung in Platon's Leben. Hamburg, J. F. Richter. 1886. 32 S.

Es ist dies ein Vortrag aus der Virchow-Holtzendorff'schen Sammlung (N. F. 1. Ser. H. 15). Dass er auf guter Quellen- und Litteraturkenntniss ruhen werde, liess sich von dem Vf. zum voraus erwarten; da aber seine Darstellung für einen grösseren Leserkreis berechnet ist, lag es ausser seiner Aufgabe, seine Annahmen im einzelnen durch genauere Nachweise wissenschaftlich zu begründen. Ich will daher auch auf die Punkte, bei denen ich mit ihm nicht einverstanden bin, hier nicht eingehen; der erheblichste

derselben betrifft die Abfassungszeit des Phädrus, von dem R. S. 27 sagt, dass er „sicher“ Plato's dritter Schriftstellerperiode (387 ff. v. Chr.) angehöre. Beiläufig bemerkt: warum schreibt R. beharrlich „Pythagoräer“, „pythagoräisch“? Es heisst doch πυθαγόρειος.

Weit reicher, an einzelnen Stellen nur zu breit, fliesst die Litteratur über Plato's Schriften. Ich bespreche erst einige allgemeinere Erörterungen und dann diejenigen, welche einzelnen Werken gewidmet sind.

K. Joël, Zur Erkenntniss der geistigen Entwicklung und der schriftstellerischen Motive Plato's. (Berlin, Heyfelder. 1887. 90 S.)

J. will zwar die beiden durch den Titel seiner Schrift bezeichneten Fragen untersuchen; er beschäftigt sich jedoch so überwiegend mit der zweiten derselben, dass die erste mehr nur in einleitender Betrachtung berührt wird. Für ihre Lösung bringt er nun neben einer umfassenden Kenntniss der platonischen Schriften und der neueren Litteratur über Plato auch eine warme Begeisterung für diesen Philosophen mit; in der Aeusserung derselben versteigt sich allerdings sein Stil da und dort in's Phrasenhafte, und daneben fallen Ausdrücke, die unter der Schwelle einer wissenschaftlichen Darstellung liegen, nur um so mehr ab. Um Plato's philosophische Entwicklung nachzuweisen, geht J. von der bekannten Stelle des Phädo 96 A ff. aus. Aber so erschöpfend er darthut, dass diese Stelle keinen geschichtlichen Bericht über die philosophische Entwicklung des Sokrates gibt, so wenig ist ihm der Beweis dafür gelungen, dass sie einen solchen über die Plato's enthalte, und er nimmt es mit den Bedingungen einer historischen Beweisführung denn doch gar zu leicht, wenn er S. 11 meint: wenn „die historisch-psychologische Möglichkeit“ des hier geschilderten Fortschritts klar sei, habe man kein Recht, ihre Thatsächlichkeit ganz zu leugnen. Dass die Stelle einen geschichtlichen Bericht, und zwar über Plato, geben wolle, ist ja eine blosse Vermuthung; wer diese Vermuthung aufstellt, der hat sie zu beweisen, aber er kann nicht verlangen, dass wir sie wie ein Zeugniss behandeln, dem man

Glauben schenkt, wenn man keinen besonderen Grund hat. es anzufechten. Auch an solchen Anfechtungsgründen fehlt es aber in diesem Fall, wie anderswo gezeigt ist, nicht. Zieht Vf. ferner (S. 21 f.) Rep. VII, 540 A bei, um daraus zu schliessen, dass Plato die Wahrheit „erst sehr spät zutheilgeworden sei“, so steht dort nicht, die philosophischen Regenten dürfen erst mit 50 Jahren „zum Lichte der Wahrheit geführt werden“, sondern sie sollen dann erst in ihren Regentenberuf eintreten; das Studium der Dialektik beginnt ja (537 C ff.) im dreissigsten Jahr, und von ihr soll man lernen ἐπ αὐτὸ τὸ ὂν μετ' ἀληθείας ἰέναι. Beruft sich Vf. endlich auf die Analogie anderer Philosophen (S. 23 ff.), so folgt aus ihr nur was niemand bestreitet: dass auch Plato eine längere wissenschaftliche Entwicklung durchlaufen haben wird; wie lange diese aber dauerte, welche Richtung sie nahm, wie weit wir sie in seinen Schriften verfolgen können, lässt sich daraus nicht abnehmen. — Für seine Untersuchung über Plato's schriftstellerische Motive legt Vf. neben einigen allgemeineren Reflexionen, die nicht viel beweisen, S. 47 ff. die vielbesprochenen Aeusserungen Phädr. 274 B ff. zu Grunde, und er kommt durch eine ausführliche Erörterung derselben zu dem Ergebniss: da Plato's Schriften jener Stelle zufolge keinen didaktischen Zweck verfolgen, so könne man sie nur als zwecklos freie Ergiessungen des platonischen Geisteslebens betrachten. Aber so lebhaft er diese Ansicht vertheidigt und so vielen Scharfsinn er hiefür aufbietet, so hat er doch zu wenig beachtet, dass 1) die herabsetzenden Urtheile über die Schriften, mit denen Plato im Phädrus den „Redeschreibern“ in dem wegwerfenden Ton jugendlicher Streitlust entgegentritt, nicht ohne weiteres auf seine eigene Schriftstellerthätigkeit angewendet werden können, dass er selbst vielmehr 277 B f. vgl. 275 A die Bedingungen angibt, unter denen er die geschriebene wie die mündliche Rede gutheisst; dass 2) nicht nur die Schriften, sondern auch die Gespräche, die doch (276 E u. ö.) das einzige Mittel der Belehrung sein sollen, ebenfalls nicht selten für ein blosses Spiel erklärt werden (262 C. 265 C. 278 C. Parm. 137 B. Rep. VII, 536 C. Tim. 59 D. Gess. I, 636 C u. ö.), dass somit dieser Ausdruck nicht das absolut Zwecklose, sondern nur mit ironischer Wendung das

bezeichnen soll, was keinen unmittelbar praktischen Zweck hat; dass 3) Plato selbst 276 D. 278 A den Schriften den Zweck gibt, mit ihren Verfassern auch Andere an das früher (im mündlichen Unterricht) Erlernte zu erinnern; dass er sich 4) in seinen Schriften sehr oft mit Auseinandersetzungen, die nur auf seine Leser berechnet sein können, (historischen Einleitungen, Paränesen, Beantwortung von Angriffen, umständlichen Erläuterungen von Dingen, die für ihn keiner Erläuterung bedurften u. s. w.) augenscheinlich nach aussen wendet, und eine bestimmte Wirkung auf Andere hervorbringen will; dass es endlich 5) trotz Goethe's bekannter Erklärung, auf die Vf. sich beruft, noch nie einen Schriftsteller gegeben hat und auch keinen geben wird, der sein Lebenlang Bücher veröffentlicht hätte, nicht um darin mit seinen Lesern, sondern um mit sich selbst zu reden. Erwägt man dies alles, so wird man wohl nicht allein von der Stelle des Phädrus sondern auch von Plato's schriftstellerischer Thätigkeit eine etwas andere Ansicht gewinnen als Joël. Plato ist überzeugt, dass alle philosophischen Schriften (denn nur um solche handelt es sich) hinter der persönlichen Anleitung und Belehrung an Werth weit zurückstehen und diese nie ersetzen können; er glaubt, sie können nur von denen mit Nutzen gebraucht werden, welche durch jene in den Stand gesetzt sind, sie zu verstehen und zu vertheidigen; und er hat dies im Phädrus mit jugendlicher Schroffheit und Ausschliesslichkeit ausgesprochen. Aber er hat sich in seinen Schriften nicht damit begnügt, den Inhalt seiner Lehrvorträge für seine Schüler aufzuzeichnen, er hat sich vielmehr in denselben häufig, und so auch im Phädrus selbst, mit Aussenstehenden auseinandergesetzt; er war durch seine Grundsätze nicht genöthigt, sich in seinen wissenschaftlichen Darstellungen auf eine mechanische Wiederholung dessen zu beschränken, was im mündlichen Unterricht vorgekommen war, wenn nur die Gedanken und das wissenschaftliche Verfahren gleicher Art waren, wie dort; und er war durch sie nicht im geringsten gehindert, die Reihenfolge, in der er die verschiedenen wissenschaftlichen Fragen behandelte, wie er dies im persönlichen Unterricht doch wohl gleichfalls gethan haben wird, nach methodisch-didaktischen Gesichtspunkten zu bestimmen.

Auf die Reihenfolge der platonischen Schriften beziehen sich

M. Schanz, Zur Entwicklung des platonischen Stils. Hermes, Bd. XXI, 439—459. 1886.

Th. Gomperz, Platonische Aufsätze. I. Zur Zeitfolge platonischer Schriften. Wien 1887. 30 S. (Bes. Abdr. a. d. Sitzungsber. der K. K. Akad. d. W. Bd. CXIV S. 741 ff.)

Diese beiden Abhandlungen bewährter Forscher schlagen für die obenbezeichnete Untersuchung (die Schanz'sche ihrem ganzen Umfang nach, die von Gomperz von S. 13 an) den von Dittenberger gewiesenen Weg ein, die Perioden des platonischen Stils und die einer jeden zugehörigen Schriften mittelst der Sprachstatistik nach dem Fehlen oder Vorkommen, dem selteneren oder häufigeren Gebrauch gewisser Wörter und Ausdrücke zu bestimmen. Schanz geht hiefür von den Ausdrücken τῷ ὄντι und ὄντως, ἀληθῶς und ὡς ἀληθῶς aus; er zeigt, dass in manchen Gesprächen nur τῷ ὄντι vorkomme, in anderen nur ὄντως, während eine dritte Klasse beide Ausdrücke kenne, und dass es sich mit ἀληθῶς und ὡς ἀλ. ebenso verhalte; und er vertheilt auf Grund dieser Beobachtung die sämmtlichen Dialoge, mit Ausnahme von solchen, in denen sich weder ὄντως noch τῷ ὄντι findet, an drei Perioden des platonischen Stils. Der ersten, in welcher ὄντως demselben noch fremd ist, gehören Apol., Euthyphro, Gorg., Lach., Lys., Prot., Symp., Phädo an; der zweiten, in der ὄντως neben τῷ ὄντι auftritt, Phädr., Krat., Euthyd., Theät., Rep., Soph.; der dritten, in der τῷ ὄντι durch ὄντως vollständig verdrängt ist, Phileb., Polit., Tim., Gess. Eine schwerwiegende Bestätigung dieses Ergebnisses erkennt Sch. darin, dass den letztgenannten vier Gesprächen auch ὡς ἀληθῶς fehlt und nur ἀληθῶς eigen ist. Auf einige wichtige Folgerungen in Betreff mehrerer platonischer Schriften, die er S. 450 ff. hieraus zieht, und auf die analoge Untersuchung über die xenophontischen Werke S. 455 ff. kann ich hier nur hindeuten. — Gomperz theilt auf Grund der von Dittenberger über das Vorkommen von μὴν u. s. w. gemachten Beobachtungen die platonischen Schriften in zwei Gruppen: diejenigen, welchen die Verbindungen τί μήν, γε μήν, ἀλλὰ μὴν fehlen, und die, welche sie kennen; und dass diese später verfasst

seien als jene, begründet er S. 14 f. mit der Erwägung, dass μὴν der ältesten attischen Prosa fremd sei und nur allmählich reichere Verwendung finde, indem er annimmt, es werde sich ebenso auch bei Plato verhalten haben. Ich meinerseits bin auch durch diese sorgfältigen und scharfsinnigen Untersuchungen von den Zweifeln nicht geheilt worden, welche ich Dittenberger in den Sitzungsberichten d. Berl. Akad. 1887 No. 13 S. 216 ff. entgegengehalten habe. Ich muss mich aber hier in dieser Beziehung auf wenige Andeutungen beschränken, indem ich eine eingehendere Erörterung der unter der Presse befindlichen 4. Auflage von Bd. IIa meiner „Philosophie d. Gr." vorbehalte. Für's erste nämlich bedarf, wie mir scheint, die Frage, wie weit überhaupt sprachliche Uebereinstimmungen oder Differenzen unter den Werken eines und desselben Schriftstellers für ihre zeitliche Nähe oder Entfernung beweisen, noch einer genaueren Untersuchung. Noch fraglicher ist es, ob für diesen Beweis so vereinzelte Wahrnehmungen ausreichen, wie sie bis jetzt vorliegen, und ob nicht hiefür eine viel umfassendere Feststellung aller der Momente nöthig wäre, welche den Sprachcharakter der Schriften bestimmen; denn so beweiskräftig ein Zusammentreffen aller dieser Momente ist, so unsicher sind die Schlüsse aus einzelnen derselben, so lange nicht dargethan ist, dass diese mit den übrigen in einer Verknüpfung stehen, welche constant genug ist, um sie als zuverlässige Leitmuscheln für die Bestimmung der litterarischen Perioden erscheinen zu lassen. Prüfen wir ferner die Hypothesen an ihrer Uebereinstimmung mit den Thatsachen, so ergeben sich sowohl bei der von Schanz als bei der von Gomperz grosse Schwierigkeiten. Jener glaubt, diejenigen Gespräche, in denen ὄντως fehlt, müssen einer Zeit angehören, in welcher dieses Wort dem platonischen Sprachgebrauch noch fremd war. Wie soll es sich dann aber mit denen verhalten, denen nicht blos ὄντως, sondern auch τῷ ὄντι fehlt? Diese müssten offenbar aus einer Zeit stammen, in der Plato noch keinen von beiden Ausdrücken in seinen Sprachgebrauch aufgenommen hatte, sie müssten von allen seinen Werken die frühesten sein. Zu diesen Gesprächen gehören aber unter anderen der Meno, der Parmenides und der Kritias, von welchen dies doch unmöglich angenommen

werden kann. Auch in Betreff des Phädrus, des Sophisten, des Politikus und Philebus würden sich bei consequenter Anwendung dieses Kriteriums erhebliche Uebelstände ergeben. Nicht anders verhält es sich aber auch mit den sprachlichen Erscheinungen, welche Gomperz seiner Anordnung der platonischen Schriften zu Grunde legt. Der Theätet müsste, wenn wir diesen Masstab anlegen, später sein, als das Gastmahl und der Phädo, während doch seine zeitgeschichtlichen Beziehungen verbieten, ihn über 390 v. Chr. herabzurücken, der Philebus später als Republik, Timäus und Gesetze; namentlich aber müsste der Phädrus für jünger gehalten werden als der Phädo, der Euthydem, der Menexenus (wenn man diesen mit G. für ächt hält), und der Kratylus. Zu der letzteren Annahme kann sich nun G. mit Recht nicht entschliessen; er hilft sich daher mit der Vermuthung, der Phädrus liege uns in einer zweiten Bearbeitung vor, und erst durch diese seien 11 τί μήν; nebst 1 γε μὴν und 1 ἀλλὰ μὴν in seinen Text gekommen. Aber von einer solchen zweiten Bearbeitung ist doch sonst keine Spur in ihm zu entdecken; hätte sie aber stattgefunden, so ist es m. A. n. ganz undenkbar, dass sie sich auf solche stilistische Aenderungen beschränkt hätte, und dass namentlich das günstige Urtheil über Isokrates stehen geblieben wäre, nachdem dieser Rhetor in seiner Sophistenrede die Hoffnungen, welche der Phädrus auf ihn setzt, so auffällig widerlegt, und Plato im Euthydem 304 D ff. ihm einen so unzweideutigen Absagebrief geschrieben hatte. Muss ich aber dem Vf. auch bei diesem Punkt widersprechen, so bin ich um so mehr mit ihm einverstanden, wenn er hinsichtlich des Meno, mit dem er sich S. 5—13 beschäftigt, darauf dringt, dass im Phädo 72 E ff. auf dieses Gespräch verwiesen werde; dagegen macht es mir der Umstand, dass schon der Protagoras 319 D f. sich über die alten Staatsmänner Athen's ebenso äussert, wie der Meno, doch zweifelhaft, ob dieser, wie G. glaubt, das im Gorgias über sie ausgesprochene Urtheil modificiren will, und ihm somit nachfolgt.

H. Bonitz, Platonische Studien. Dritte Auflage. Berlin, Vahlen. 1886. X und 323 S.

Die hier gesammelten Abhandlungen sind den Fachgenossen

schon seit Jahren so allgemein bekannt und stehen bei ihnen in einem so hohen und wohlverdienten Ansehen, dass es nicht unsere Aufgabe sein kann, über den reichen Inhalt dieser Sammlung, so weit er schon den früheren Ausgaben angehörte, nochmals zu berichten. Die neue Auflage hat den 10 Stücken, welche die zweite enthielt, ein weiteres beigefügt: „Zur Erklärung von Pl. Phädon“ p. 62 A (S. 313—323). B. vertheidigt hier gegen Kock und Schanz die Unversehrtheit unseres Textes, indem er die Schwierigkeit desselben durch die m. E. allein richtige Erklärung hebt. Er übersetzt nämlich die Worte ἴσως μέντοι u. s. f.: „Vielleicht wird es dir jedoch wunderbar erscheinen, wenn dieser Fall allein unter allen übrigen unterschiedslos, und nicht, wie alles übrige unter Umständen und für manche Personen, so auch der Tod zuweilen dem Menschen besser sein sollte als das Leben.“ In den älteren Bestandtheilen unseres Buches hat der Text nur an zwei Stellen Aenderungen erfahren: S. 55 f, wo in Theät. c. 22—26 nicht mehr eine endgültige Widerlegung der protagorischen Lehre vom Wissen, sondern nur eine Beschränkung derselben auf die momentane Empfindung gefunden wird, und S. 174 f., wo bei der Erläuterung von Soph. 260 D ff. die frühere Darstellung etwas modificirt ist, indem die Aussage nicht als eine Verbindung zweier Begriffe, sondern als eine Verbindung zweier Worte gefasst wird. Dagegen hat Vf. seiner neuen Auflage in den Anmerkungen durch die Berücksichtigung der neuesten Litteratur, für deren Nachweis ihm Prof. Heller in dankenswerther Weise an die Hand ging, eine erhebliche Bereicherung zutheilwerden lassen.

Ich gehe zu den einzelnen Schriften über.

Jos. Šuman, Jahresbericht des k. k. Obergymnasiums zu Laibach. 1886. 1887.

Diese beiden Schulschriften bringen neben anderem eine Anzahl Erläuterungen und Emendationen zur plat. Apologie, welche mir indessen zum kleinsten Theil einleuchten und im allgemeinen an dem Fehler leiden, dass Vf. die absichtliche, zur mimischen Charakterisirung der sokratischen Improvisation dienende Nachlässigkeit des Stils zu wenig berücksichtigt.

J. Ohse, Zu Platons Charmides. Fellin (in Livland) 1884. 4°. 37 S.

vertheidigt in sorgfältiger Untersuchung die Aechtheit des Charmides, hauptsächlich gegen Schaarschmidt, nicht ohne Glück. Leider lässt er sich aber durch ein abergläubisches Vertrauen auf Teichmüller'sche Hypothesen zu der Meinung verleiten, er habe einen festen Boden für seine Untersuchung an T.'s Entdeckung, dass der Charmides eine Polemik gegen Xenophon's Memorabilien, und Isokrates' Sophistenrede eine Polemik gegen den Charmides enthalte; während doch eine unbefangene Betrachtung sofort zeigt, dass keine von diesen Schriften eine Spur von Berücksichtigung der anderen aufweist, und dass die Stelle in der Sophistenrede, welche T. unbegreiflicherweise auf Xenophon deuten will, auf den sie schlechterdings nicht passt, nach Isokrates' wiederholter und unzweideutiger Erklärung (or. XIII, 9 f. 12 f.) vielmehr einem gleichzeitigen Rhetor, wahrscheinlich Alkidamas, gilt. Auch von den, an sich nicht uninteressanten, aristotelischen Parallelen zum Charmides reicht doch nur die schon von Bonitz beigebrachte De an. III, 2. 425b 19 (Charm. 168 D) aus, um A.'s Bekanntschaft mit dem Charmides wahrscheinlich zu machen; die anderen sind hiefür theils zu weit hergeholt, theils enthalten sie nur solches, was Arist. auch anderen Schriften oder platonischen Lehrvorträgen entnommen haben kann.

Fr. Susemihl, De Platonis Phaedro et Isocratis contra Sophistas oratione. Greifswald 1887. 16 S. 4°.

Der unermüdliche Gelehrte, dem wir seit seinem Hauptwerk über die platonischen Schriften schon so viele kleinere Arbeiten auf demselben Gebiete zu verdanken haben, zieht in dem obengenannten Proömium die schon öfters von ihm erörterte Frage über die Abfassungszeit des Phädrus, unter besonderer Berücksichtigung seines Verhältnisses zu der Sophistenrede des Isokrates, nochmals in Erwägung. Sein Ergebniss ist, dass der Phädrus 394—392, die Sophistenrede 392—390 v. Chr. verfasst sei. Ich möchte mit dem Phädrus bestimmter bis 394 hinaufgehen, da es mir doch wahrscheinlich ist, dass zur Zeit seiner Abfassung Isokrates noch in Athen war und seine Schule in Chios noch nicht

eröffnet hatte; räume aber gern ein, dass wir uns in diesem Falle mit annähernden Bestimmungen begnügen müssen. Was S. zur Begründung seiner Ansicht gegen Siebeck bemerkt, welcher den Phädrus für jünger hält als die Sophistenrede, ist durchaus zutreffend. Auch mit der Annahme des Vf., dass der Euthydem unmittelbar nach der Sophistenrede verfasst sei, für die Pl. hier 304 C ff. quittirt, stimme ich ebenso überein, wie er mit meiner (unten zu erwähnenden) Datirung des Theätet; dass dagegen der letztere von dem Sophisten und Politikus durch einen Zwischenraum von vielen Jahren getrennt sei, ist mir aus Gründen, deren genauere Entwicklung ich einem anderen Ort aufsparen muss, sehr unwahrscheinlich. — In einem Anhang gibt S. ein Verzeichniss der Varianten des Cod. Coislinianus der arist. grossen Moral.

Fr. Lukas, Der grosse Mythos in Platons Phaidros u. s. w. Philosoph. Monatsh. XXIV. (1887) S. 292—315

sucht in sorgfältiger, aber allzu formalistischer Erörterung zu zeigen, dass die mythische Schilderung der Seele im Phädrus 245 C ff. den S. 270 C ff. an den Redner gestellten Anforderungen durchaus entspreche. Mir scheint, offen gesagt, bei dieser ganzen Untersuchung wenig herauszukommen. Denn wenn auch Plato in jener Beschreibung der Seele natürlich seinen Grundsätzen gemäss methodisch verfährt, so ist doch der Zweck derselben nicht der gleiche, wie der der Reden, für welche S. 270 C ff. Vorschriften gegeben werden, und es bleiben daher die S. 271 A f. als zweites und drittes Erforderniss aufgeführten Punkte darin unberücksichtigt; was Vf. S. 300 ff. sagt, um nachzuweisen, dass auch diese Anforderungen hier erfüllt seien, ist zu weit hergeholt und zu künstlich, um wahrscheinlich machen zu können, dass Plato 245 C ff. ein Paradigma für die 270 C ff. erörterten Regeln geben wollte.

(Fortsetzung im nächsten Heft.)

XIII.

Jahresbericht über die nacharistotelische Philosophie der Griechen und die römische Philosophie 1886.

Von

Ludwig Stein in Zürich.

Jüngere Forscher wenden sich heute mit grosser Vorliebe der nacharistotelischen Philosophie zu, wenngleich oder vielleicht gar weil dieselbe als Epoche des Niedergangs verschrieen ist. Es liegt eben ein eigenthümlich prickelnder Reiz in solchen Ehrenrettungen verschollener oder unbeachteter Schulen. Seitdem George Grote mit neidenswerther Kühnheit für die sophistische Schule, dieses Aschenbrödel der antiken Philosophie, so erfolgreich eingetreten ist, mehren sich allenthalben die Versuche, die kleineren, bisher wenig beachteten Philosophen in eine etwas hellere Beleuchtung zu rücken, damit auch die so lange verkannten dii mimorum gentium der antiken Philosophie zu ihrem Rechte gelangen. Zwar bleiben Plato und Aristoteles immer noch die leuchtenden Sterne des hellenischen Geistes, die auf alle Forscher einen gewaltigen Zauber ausüben; aber sie verdunkeln nicht mehr die philosophischen Asteroiden in demselben Grade, wie ehedem. Die Ueberzeugung bricht sich vielmehr immer mehr Bahn, dass einzelne der nacharistotelischen Philosophenschulen nicht weniger intensiv in den merkwürdigen Lauf der Kultur eingegriffen haben, als selbst Aristoteles.

Und genau besehen hat die Geschichte der griechischen Philosophie für unsere moderne Denk- und Forschungsweise namentlich den Vorzug, dass sie uns die Kontinuität der geistigen Entwick-

lung und die historische Gewordenheit der philosophischen Ideen aufzeigt, und uns solchergestalt in den Stand setzt, die Geschichte des menschlichen Geistes — oder, was dasselbe sagen will — die Geschichte der Cultur zu konstruiren. Unter diesem Gesichtswinkel eines kontinuirlichen geistigen Fugenbaues gesehen, erhalten auch die kleineren, vermittelnden Schulen eine hervorragende Bedeutung. Sie tragen die grossen, treibenden Ideen eines Aristoteles z. B. in dünnflüssiger Gestalt hinein in die breiten Volksschichten und bewirken dadurch, dass die Philosophie keine verblasste, leblose Abstraction bleibt, sondern zur lebendigen Wirklichkeit, zum tragenden Kulturfactor wird. Es ist eben nicht zufällig, dass in den letzten Jahren Usener uns mit einem klassischen Werk über Epikur, Hirzel mit ausgezeichneten Studien über die Epikureer und die Stoiker und Brochard mit einer eingehenden Monographie über die pyrrhoneische Skepsis beschenkt hat, dass ferner das Studium des Philo seit den belebenden Arbeiten von Bernays eifriger betrieben wird, denn je. Nein, das liegt im Zug unserer Zeit, die durch Ranke, Taine, Buckle, Zeller u. A. hinreichend geschult, mit feinsinnigem historischen Verständniss den intimen Zusammenhang aller Kulturmomente aufzuspüren und nachzuweisen sucht. Die Beziehungen der einzelnen Schulen unter einander festzustellen, sowie die Beziehungen und Wechselwirkungen von Philosophie und Leben auszumitteln, das dürfte die Hauptaufgabe der philosophiegeschichtlichen Forschung der Zukunft sein.

Diese überwältigend grosse, aber entsprechend lohnende Aufgabe kann nur gelöst werden durch den engen Zusammenschluss gleichstrebender Forscher, die in minutiöser Kleinarbeit einzelne bisher übersehene Beziehungen aufdecken, damit dereinst ein überragendes, mit umfassendstem Ueberblick ausgestattetes Genie aus diesen kleinen, buntfarbigen Bausteinen einen Monumentalbau in der Form einer Geschichte des menschlichen Geistes errichten könne.

Unter Zugrundelegung dieser Betrachtungsweise der Aufgaben einer Philosophiegeschichte gebührt den nacharistotelischen Schulen, vor Allem den Stoikern und Epikureern, die weitestgehende Beach-

tung. Denn ihre Vertreter haben einen tiefgreifenden, unmittelbaren Einfluss auf die Kultur ihrer Zeit ausgeübt, ja sogar derselben bis zu einem gewissen Grade den Stempel ihrer ganzen Gedankenrichtung aufgedrückt. Die poetische Litteratur der Römer, namentlich des ersten vorchristlichen und des ersten nachchristlichen Jahrhunderts, hat ein mehr oder weniger philosophisches Gepräge und spiegelt, fast zu gleichen Theilen, die epikureische und stoische Philosophie wieder. Was Aristoteles dem 13. Jahrhundert war, das bedeuteten — mutatis mutandis — die Epikureer und Stoiker jener Zeit, in welche die Entstehung des Christenthums fällt. Das Christenthum aber bildet einen so tiefeinschneidenden Wendepunkt in der Geschichte der Kultur, dass alle jene Factoren, die auf dessen Entstehung vorbereitet und hingearbeitet haben, einer möglichst tiefgehenden Zergliederung dringend bedürfen. Dass nun die Stoa in eminentem Masse einer dieser Factoren war, ist wohl allgemein zugestanden; aber in welchem Umfange dies der Fall war, das genau festzustellen, bleibt noch zukünftigen Detailforschungen vorbehalten. Und dass auf diesem Wege nur die kritisch-philologische Methode zum Ziele führt, darf wohl heute als ein allgemein anerkannter Grundsatz hingestellt werden.

Nach alledem können wir es als ein erfreuliches Symptom begrüssen, dass sich auch auf dem Gebiete der nacharistotelischen Philosophie, die Jahrzehnte lang in bedenklicher Weise in den Hintergrund gedrängt worden ist, weil sie als eine Periode des Niedergangs und Verfalls verrufen war, heute eine vielseitige Regsamkeit zeigt. Freilich ist dieser Umschwung zu Gunsten der Nacharistoteliker zum nicht geringen Theil das Verdienst Zellers, der auf diese vielfach unterschätzte Epoche mit der gleichen liebevollen Ausführlichkeit eingegangen ist, wie auf die Blüthezeit der griechischen Philosophie. Aber es zeugt doch von einem verständnissinnigen Begreifen der Aufgaben unserer Zeit, wenn dieses Beispiel so viele Köpfe angeregt und eine so mannigfache Nacheiferung geweckt hat. Mögen nun auch nur wenige der zu besprechenden Leistungen auf der vollen Höhe dessen stehen, was strenge Wissenschaftlichkeit zu fordern berechtigt ist, so gilt doch wohl auch hier der Satz: ut desint vires, tamen est laudanda voluntas.

Die Stoiker.

Striller, Franciscus, de Stoicorum studiis rhetoricis. (Breslauer philologische Abhandlungen Bd. I, Heft 2.) Breslau, Wilhelm Köbner, 61 S. VIII.

Was philologische Akribie gepaart mit tüchtigem Sammelfleiss zu leisten vermögen, zeigt die treffliche Schrift Strillers an einem eklatanten Beispiel. Die Leistungen der Stoiker auf dem Felde der Rhetorik wurden bisher — mit einem Schein von Recht — sehr gering angeschlagen. Prantl, Gesch. der Logik I, 413, äussert sich über die stoische Rhetorik abfällig; Blass, die gr. Beredsamkeit etc. S. 83 ff. spricht von derselben höchst geringschätzig. Allerdings konnten sich beide auf Quintilian stützen, der die Stoiker mit den Worten abfertigt: nullos aut probare acrius aut concludere subtilius contendunt (inst. or. XII, 2, 24 u. ö.). Hier könnte noch eine, so weit ich sehe, auch von Striller übergangene Aeusserung hinzugefügt werden, die wir Boetius (Comm. in Topic. X, 1, 84 und XII, 2, 25) verdanken, nach welcher die Stoa der Rhetorik verhältnissmässig nur wenig Aufmerksamkeit gewidmet hätte.

Entgegen diesen ausdrücklichen Aeusserungen antiker Schriftsteller, besonders auch gegenüber dem absprechenden Urtheil von Blass, unternimmt der Verf. den Nachweis, dass den Stoikern ein weit grösserer Antheil an der Ausbildung der Rhetorik gebührt, als gemeiniglich angenommen wird. Die Bereicherung der Rhetorik seitens der Stoa beschränkt sich nicht bloss auf den Ausbau der rhetorischen Terminologie, sondern erstreckt sich auch auf die Theorie der Rhetorik.

Im Einzelnen führt nun der Verf. seinen Nachweis dergestalt durch, dass er zunächst (Cap. 1, p. 5—17) den Antheil jedes einzelnen stoischen Schulhauptes an der Fortbildung der Rhetorik abgrenzt, sodann (Cap. II, p. 17—61) den Fortschritt zu kennzeichnen unternimmt, den die Rhetorik durch die Gesammtstoa überhaupt erfahren hat. Gegen diesen letzteren Theil liesse sich wohl einwenden, dass hier einzelne Stellen, namentlich aus Fortunatianus und Sulpicius, auf die Stoiker zurückgeführt werden, ohne dass ihr stoischer Ursprung stringent nachgewiesen wäre,

wenn auch in einzelnen Fällen die Ableitung aus der Stoa sehr einleuchtet. Doch muss man dem Verf. nachrühmen, dass er auch auf diesem etwas schlüpfrigen Boden der Combination mit Mass und Vorsicht dahingleitet. Ein kritisch weniger geschulter Kopf hätte der Versuchung wohl kaum widerstehen können, zur wirksameren Vertheidigung seiner These Fortunatian und Sulpicius noch reichlicher für seine Zwecke nutzbar zu machen, als dies von Striller geschehen ist.

Im Einzelnen bemerke ich, dass sich Zeno's Vergleich der Rhetorik mit der flachen Hand (Striller, p. 6[5]) auch bei Cic. de oratore cap. 32, 113, findet. Ferner musste hier erwähnt werden, dass Cicero (de fin. IV, 3, 7) Zeno jeglichen Antheil an der Ausgestaltung der Rhetorik abspricht. Bei der Klarlegung der Definitionen, die Kleanthes und Chrysipp von dem Wesen der Rhetorik gegeben haben, hätte darauf verwiesen werden sollen, dass Quintilian die diesbezügliche Abhängigkeit Chrysipps von Kleanthes nachdrücklich betont, vgl. inst. or. II, 15: Idem valet Chrysippi finis, ductus a Cleanthe. Bezüglich der Homer-Interpretation Zeno's, die der Verf. p. 9[1] streift, war auf Dio Chrysost. or. 53 p. 164 Dindorf und Eustathius in Il. Σ 506, p. 1158, 37 hinzuweisen. Auch hätte ich eine Auseinandersetzung hinsichtlich der Stellung der Rhetorik zur ἐγκύκλιος παιδεία, oder, da diese von Zeno verworfen wurde (D. L. VII, 32), zur Pädagogik der Stoa gewünscht.

Im Uebrigen muss ich es mir bei dem losen Zusammenhang von Rhetorik und Philosophie an dieser Stelle versagen, die verdienstvolle Schrift Striller's so eingehend zu behandeln, wie sie es vermöge ihrer gehaltreichen Ausführungen und überzeugenden Nachweisungen verdient.

Stein, Ludwig. Die Psychologie der Stoa. Erster Band. Metaphysisch-anthropologischer Theil. Berlin 1886 (S. Calvary & Co.). 216 S.

Die Psychologie hat im Rahmen der stoischen Philosophie eine grundlegende Bedeutung. Die Anthropologie, Erkenntnisstheorie und Affektenlehre der Stoa beruhen gleicherweise auf den

Voraussetzungen ihrer Psychologie. Ich habe daher den Versuch unternommen, das Ganze der stoischen Philosophie unter dem Gesichtspunkt der Psychologie zu beleuchten. Der erste Band behandelt die Metaphysik und specielle Psychologie, der zweite, soeben erschienene hat die Erkenntnisstheorie zum Gegenstand, der dritte endlich wird die Affectenlehre (Ethik) der Stoa behandeln.

In der Einleitung des ersten Bandes (S. 1—14) habe ich die inneren Gründe der Entstehung der stoischen Philosophie aufzudecken versucht. Zeno wird charakterisirt und dessen Semitismus wahrscheinlich gemacht (Note 3). In der Ethik ging Zeno auf die Cyniker und vor Allem auf Sokrates, in der Physik auf Heraklit zurück; für beide Anlehnungen werden (S. 7—10) innere Gründe angegeben.

In den nunmehr folgenden Untersuchungen über die Metaphysik und Anthropologie unterscheidet sich meine Darstellung vor den bisherigen wesentlich dadurch, dass ich zunächst die Lehren der Gesammtstoa zu ermitteln versucht, sodann aber eine besondere Untersuchung über den Antheil jedes einzelnen stoischen Schulhauptes an der Ausbildung der betreffenden philosophischen Probleme angefügt habe.

Kap. 1 behandelt den Monismus und Materialismus der Stoa. Gegen Lange wird nun (S. 18ff.) nachgewiesen, dass die stoische Metaphysik durchaus materialistisch ist und sich vom epikureischen Materialismus nur darin unterscheidet, dass dieser ein mechanischer, jener ein dynamischer ist. Kraft und Stoff bilden aber keinen Dualismus, wie bei Aristoteles, sondern eine engverschlungene, untrennbare Einheit (ἀχώριστον), Note 25; denn beide sind im Urpneuma vereint. Kap. II wird die Kosmogonie der Stoa kurz gestreift und das Wesen des „Urpneuma“ entwickelt. Dieses Urpneuma ist nicht das „Feuer“ Heraklit's, sondern, wie Note 31 nachgewiesen wird, der Aether. Die Entfaltung des „Urpneuma“ in die Welt erfolgt vermittelst des Tonus (Spannung oder Kraft); die Bedeutung und Tragweite des Tonusbegriffs wird Note 38 gewürdigt. (Wie ich nachträglich sehe, gebrauchte schon Hippokrates den τόνος, vgl. Galen, de plac. Hipp. et Plat. V, 205 K., 162 Müller.) Der Tonus ist die Extensiv- und Attractivkraft (Note 40) und

bewirkt die Differenzirung der Elemente. Doch löst sich das Urpneuma nicht ganz in die Welt auf; es verbleibt vielmehr ein letzter, unaufgelöster Rest des Urpneumas in Aethergestalt am Endpunkt der Welt, und das ist Gott oder der Weltleiter (ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου), Note 42. Dieser Gott bewirkt seine Thätigkeit in der Welt vermittelst der Weltseele (Kap. III), die vermöge des Tonus das All durchdringt (κρᾶσις δι' ὅλων), Note 43. Die Weltseele ist freilich nur Absenker jenes reinen Gottäthers (πῦρ τεχνικόν, worüber Note 56), das die Keimkräfte (σπερματικοὺς λόγους) zum Weltall in sich enthält. Weltseele, Verhängniss und Naturgesetz sind ein und dasselbe, d. h. nur verschiedene Namen für verschiedene Thätigkeitsarten (πνεῦμά πως ἔχον) derselben Pneumasubstanz (S. 45). In der Pneumalehre schliessen sich die Stoiker vielfach den hippokratischen Medizinern an, Note 61. Der λόγος σπερματικὸς (Kap. IV) repräsentirt den ewigen Werdeprocess, wie er durch den Tonus, der stets zur Thätigkeit drängt, bewirkt wird (S. 49). Gegen Heinze wird Note 69 nachzuweisen unternommen, dass der λόγ. σπερμ. nicht erst in einem späteren Entwicklungsstadium der Materie, sondern schon im Urpneuma selbst vorhanden ist, ja dieser ruhelose Werdenstrieb soll das Urpneuma dazu zwingen, sich im ewigen Kreislauf immer wieder in die Welt aufzulösen (S. 51). Daraus ergibt sich ein strenger, entschiedener Pantheismus, den die Stoa consequenter durchgebildet hat, als irgend ein sonstiges philosophisches System der Griechen. Im Pantheismus sind die Stoiker die wichtigsten Vorläufer Spinoza's (S. 54).

In der nunmehr folgenden Spezialuntersuchung über die Metaphysik der einzelnen Stoiker suche ich gegen Hirzel und Wellmann nachzuweisen, dass bereits Zeno den Grund gerade zu den wichtigsten physikalischen Bestimmungen gelegt hat (S. 56f.). Zeno setzte wohl bei Heraklit an, sublimirte jedoch dessen „Feuer" zu „Aether" Note 80. Aber freilich das eigentliche „Urpneuma" kannte Zeno noch nicht, wohl aber das Seelenpneuma, Note 81. Hingegen kannte Z. schon die ἐκπύρωσις, Note 86. Nur war er noch kein entschiedener Pantheist; er neigte vielmehr dem aristo-

telischen Dualismus zu und hat dadurch einen gewissen Zwiespalt in die Schule hineingetragen, Note 88.

Kleanthes war selbständiger und origineller als man gemeiniglich annimmt; aber freilich befand er sich nicht in einer so schroffen und durchgängigen Opposition zu Zeno, wie Hirzel dies behauptet (S. 66 f.). Kleanthes ist der Schöpfer des stoischen Pantheismus, Note 98; nur ist das Urpneuma bei ihm nicht der Aether, sondern die Sonne (S. 69), die er πλῆκτρον nannte (vgl. noch Clem. Alex. Strom. V, p. 569 Sylb.). Nach Kl. löst sich eben die Welt bei der ἐκπύρωσις in φλόξ, nach Chrysipp in αὐγή auf (Note 102), was dahin zu erklären ist, dass der grobsinnliche, roh materialistische Assier das Urpneuma als sinnliches Sonnenfeuer verstehen wollte, während Chrysipp sublimirend den Aether (αὐγή) zum Urpneuma erhob. Auch der Tonusbegriff stammt von Kleanthes, den dieser aber keineswegs von Heraklit's παλίντροπος ἁρμονίη abgeleitet hat, wie Hirzel will, Note 109.

Chrysipp erscheint hier mehr als Vermittler zwischen Zeno und Kleanthes (S. 75). Er hat die Metaphysik wesentlich ausgebaut und erweitert; aber Schöpferisches und Originelles hat Chrys. in der Metaphysik nicht geleistet. Noch weniger productiv in der Metaphysik waren die auf Chrysipp folgenden Stoiker (Kap. VII). Hier war das metaphysische Interesse fast ganz erloschen. Die ἐκπύρωσις bildet den Angelpunkt der Metaphysik der späteren Stoa (S. 79). Posidonius freilich nimmt einen kleinen Anlauf zu physikalischer Forschung; aber er bietet nichts wesentlich Neues (S. 81 ff.). Seneka, Cornutus, Epiktet und Mark Aurel streifen in ihren Schriften zuweilen wohl metaphysische Fragen (S. 81—86), jedoch ohne jegliche selbständige Auffassung; sie lehnen sich vielmehr allesammt in ihrer Metaphysik Zeno an.

Im zweiten, die Anthropologie bezw. die spezielle Psychologie behandelnden Bande wird zunächst das Pneuma in seinen Abstufungen (Kap. I), als da sind ἕξις, φύσις und ψυχή behandelt. Note 165 wird nachgewiesen, dass die Stoa den Thieren nur eine φύσις, jedoch keine ψυχή in engerem Sinne zuerkennen wollte; hinzuzufügen wäre noch D. L. VII, 51: οἱ δ' ἄλογοι οὐ τετυχήκασιν ὀνόματος. Die Seele ist göttlichen Ursprunges, ein Absenker des

Gottäthers (Kap. II). Trotz des wahrscheinlichen Semitismus Zeno's ist hier an einem Einfluss der biblischen Anschauung keineswegs zu denken (S. 98f.). Seneca's Abhängigkeit von Paulus wird bei dieser Gelegenheit Note 172 zurückgewiesen. Die Substanz der Seele (Kap. III) ist jenes ätherische Pneuma, das ein unmittelbarer Ausfluss des Gottäthers ist, Note 175f. Die Verschiedenheit unter den Menschen wird durch die variirende Stärke des Tonus in ihrem Seelenpneuma herbeigeführt, Note 177. Galt Heraklit die trockene Seele für die beste, so ist in der Stoa der Wärmegrad der Seele entscheidend für ihre Gesundheit, Note 178. Die Verdampfung der Seele (ἀναθυμίασις) hat in der Stoa eine wesentlich andere Bedeutung, als bei Heraklit, Note 182. In der Stoa ist eben die Wärme, d. h. die massgerechte Mischung (εὐκρασία) der Seele, durch welche ihr Tonus bedingt ist, entscheidend (S. 109f.). Die Seele ist, wie dies in einem materialistischen System natürlich ist, körperlich (Kap. IV). Daher erklären sich die geistigen Vererbungen von den Eltern auf die Kinder (S. 111). Die Entstehung der Seele (Kap. V) musste im Sinne der Stoa konstruirt werden, da wir direkte Angaben nicht besitzen. Der Embryo führt noch ein Pflanzenleben, Note 198; bei der Geburt verwandelt sich die vegetabilische Seele in eine animalische und zwar durch die Berührung mit der Luft, die reines Weltseelenpneuma enthält (S. 114ff.). Hauptvertreter dieser Lehre von der περίψυξις der Seele ist Chrysipp (S. 118). Die Seele hat acht Theile, die man aber besser Vermögen nennen könnte (Kap. VI). Diese Achttheilung der Seele wurde von keinem Schulhaupt der alten Stoa bestritten (S. 120 gegen Hirzel). Die einzelnen Seelenfunktionen werden alsdann (Kap. VII) näher beschrieben und hier wiederholt auf die Berührung der stoischen Psychologie mit den Anschauungen der hippokratischen Mediziner hingewiesen, Note 252. Als Sitz der Seele galt allen alten, schulfesten Stoikern das Herz (Kap. VIII). Krankheit, Schlaf, Traum und Tod werden (Kap. IX) auf den jeweiligen Grad der Energie des Tonus zurückgeführt, besonders Note 275. Bei der Unsterblichkeitslehre der Stoa (Kap. X) waren viele verworrene, einander geradezu widersprechende Angaben richtig zu stellen. Kleanthes liess alle Seelen, Chrysipp

nur die der Weisen bis zur ἐκπύρωσις individuell fortdauern, Note 279. Diese Differenz wird (S. 147 f.) auf die κάθαρσις zurückgeführt.

Jetzt handelte es sich wieder, den Antheil der einzelnen Schulhäupter an der Ausbildung der Psychologie zu bestimmen. Ich habe daher (S. 151 ff.) zunächst meine kritischen Principien bezüglich der Werthschätzung der verschiedenen Ueberlieferungen, die sich an bestimmte Namen halten, vorausgeschickt. Wie in der Metaphysik, so hat Zeno auch in der Psychologie die wichtigsten Grundgedanken bereits entworfen (Kap. XI). Dass Zeno bereits die εὐκρασία der Seele gelehrt, habe ich S. 155 vermuthet und jetzt durch ein ausdrückliches Zeugniss bei Galen, de plac. Hipp. et Plat. V, 416 Müller vollauf bestätigt gefunden. Dass auch die Achttheilung der Seele schon von Zeno stammt, habe ich (S. 158—60) gegen Wellmann und Zeller nachzuweisen versucht. Die Spermalehre der Stoa hat Zeno besonders ausführlich behandelt (S. 161). Kleanthes erweist sich auch in der Psychologie als selbständiger Denker (Kap. XII). So oppositionell, wie Hirzel Kleanthes hingestellt hat, war er gleichwohl nicht. Einen Unterschied zwischen νοῦς und ψυχή hat er gewiss nicht gemacht (S. 163 ff.). Das θύραθεν εἰσκρίνεσθαι τὸν νοῦν bei Kleanthes, auf das sich Hirzel gestützt hat, entspricht ganz der späteren περίψυξις bei Chrysipp (S. 164. Nachträglich ist zu dieser Frage noch zu vgl. Osanns Comm. zu Cornut. de nat. deor. ed. Villoison p. 249 f.; Lipsius Physiol. Stoicorum III, 7). Vollends unhaltbar ist Hirzels Behauptung, Kleanthes habe nur drei Seelentheile unterschieden (S. 167). Kleanthes war der Hauptvertreter des stoischen Tonusbegriffs (S. 169). Die Psychologie Chrysipp's (Kap. XII) bietet wenig Originelles. Er leugnet entschieden die Vernünftigkeit der Thiere, Note 344. Die Seelenfunktionen definirt er im Gegensatz zu Kleanthes als πνεῦμά πως ἔχον (S. 174 f.). Die Anknüpfung an die hippokratischen Mediziner wird Note 350 Chrysipp zugeschrieben.

Im Schlusskapitel (XIV) werden zunächst Panaetius und Posidonius als Mittelstoiker von den späteren Neustoikern unterschieden, sofern die ersteren in ihrer Psychologie sich Plato an-

näherten, während die letzteren wieder auf die ältere Stoa zurückgriffen. Diogenes Babylonius hat sich vornehmlich durch sprachphilosophische Untersuchungen hervorgethan (S. 179). Die Seele ist nach ihm nicht etwa Blut, wie Thiery behauptet hatte, sondern sie nährt sich von der Blutverdampfung, Note 362.

Panaetius nähert sich in seiner Dreitheilung der Seele Plato an, Note 371 gegen Zeller. Die Unsterblichkeit der Seele gibt er völlig preis (S. 185); eine gegentheilige Behauptung Heine's wird Note 374 zurückgewiesen. Posidonius platonisirt wohl rückhaltslos, ist aber gleichwohl nach wie vor — auch in den Grundzügen seiner Psychologie — überzeugter Stoiker (S. 186f.). Nur darin weicht er von der Stoa ab, dass er ihren psychologischen Monismus aufgiebt; er huldigt vielmehr, wie S. 187—191 nachgewiesen wird, einem psychologischen Dualismus. Seneka liefert natürlich nichts Originelles, frischt aber die Psychologie der alten Stoa wieder auf (S. 192—197). In derselben Abhängigkeit von der alten Stoa zeigen sich auch Cornutus (S. 197f.) und Musonius (S. 199). Epiktet freilich macht eine kleine Schwenkung zur Mittelstoa (S. 200), ohne jedoch in der Psychologie erheblich Neues zu bieten. Hingegen hat Mark Aurel zu fast allen Fragen der stoischen Psychologie Stellung genommen (S. 201—204).

In einem Anhang (S. 200—214) wird nachzuweisen unternommen, dass in der Stoa zum ersten Mal ein scharf gezeichneter, entschieden ausgeprägter und consequent durchgeführter Mikro- und Makrokosmos gelehrt wird.

(Ausführliche Rezensionen über die „Psychologie der Stoa" erschienen in der Berliner philolog. Wochenschrift 1886, No. 16; Deutsche Literaturzeitung 1886, No. 29; Literarisches Centralblatt 1886, No. 49; Mind, Octob. 1886; Philosophische Monatshefte 1887, Heft 1, 2 (Natorp); Revue critique 1886, No. 52 (Th. Reinach); Zeitschrift für exacte Philosophie 1887, Heft 2 (Thilo); Zeitschrift für österr. Gymn. 1887 (Wildauer); Revue philosophique, 1887, Heft 10 (Picavet).

Posidonius.

Schühlein, Franz. Studien zu Posidonius Rhodius. (Freisinger Programm.) 1886. 80 S.

Die Lebensverhältnisse des Stoikers Posidonius sind vielfach in solches Dunkel gehüllt, dass es sich wohl verlohnte, dieselben zum Gegenstand einer Monographie zu machen. Wohl haben Bake und Müller bereits je ein skizzenhaftes Lebensbild Posidon's entworfen. Wie mangelhaft und verfehlt diese Versuche waren, hat Schühlein in dieser fleissigen, ansprechenden Monographie klar gezeigt.

Die Quellen für die Lebensgeschichte Posidon's fliessen recht spärlich; die von Jason aus Nyssa, dem Enkel und Nachfolger Posidon's, verfasste Biographie ist verloren gegangen (S. 3). Wir sind daher zumeist auf Cicero, Lucian, Strabo und Suidas angewiesen. Selbst das Verzeichniss der Werke Posidon's bei Bake ist unvollständig; ein Werk σύνταγμα περὶ ὀργῆς (S. Rhein. Mus. 1866, p. 431 ff.) ist nachzutragen. Ausserdem ist das Verzeichniss dieser Schriften bei Suidas sehr mangelhaft und verwirrend, weil Suidas den Apamenser Posidon mit dem Alexandriner bezw. Ollbiopoliten Posidon in Bezug auf die Schriftenangabe verwechselt (S. 4[1]). Von den neuern Vorarbeiten kennt Verfasser nur Toepelman und Scheppig. Hingegen sind ihm die trefflichen Dissertationen von P. Corssen, de Posidonio Rhodio, Bonn 1878 und P. Rusch, de Posidonio Lucreti auctore etc., sowie die Arbeiten von C. F. Arnold, Posidonius von Apamea, Leipzig 1882 und O. Apelt, Jahrb. für Philol. 1885, 513—550 leider entgangen. Freilich bieten die letztgenannten Schriften gerade für die Lebensverhältnisse Posidon's nur wenig Material; aber an einzelnen Orten, an denen Schühlein auch die Philosophie Posidon's streift (so z. B. S. 47, 50, 59, 67) hätte er dieselben mit Erfolg benützen können.

Den Beinamen ἀθλητής, den Suidas Posidon beilegt, nimmt Schühlein figürlich, weil dieses Epitheton nicht bloss von den Ringkämpfern, sondern in übertragenem Sinne auch von Meistern auf geistigem Gebiet ausgesagt zu werden pflegt (S. 8). Die Geburt Posidons setzt Schühlein — entgegen der bisherigen, von Bake begründeten Annahme (135 v. Chr.) — in das Jahr 130 (S. 10).

Zur Richtigstellung der Chronologie wird jetzt sein Verhältniss zu Panaetius untersucht. Gegen Scheppig nimmt Schühlein (S. 17) an, dass Panaetius nicht in Rhodus gewirkt hat. Er war nur gebürtig aus Rhodus, lebte aber und starb in Athen. Dafür spricht die Thatsache, dass die Athener Panaetius das Bürgerrecht angeboten haben, was dieser freilich gleich seinen Vorgängern in der Stoa (nach Plut. St. rep. cap. 4) abgelehnt hat. Posidon war gar nicht der eigentliche Nachfolger (διάδοχος) des in Athen verstorbenen Panaetius. Vielmehr folgte (Cic. Acad. II, 22, 69) auf Panaetius dessen Schüler Mnesarchus als σχόλαρχος. Und wenn es bei Suidas doch heisst, Posidon sei διάδοχος des Panaetius gewesen, so kann dies nur in mittelbarem Sinne gemeint sein, sofern nämlich Posidon in Rhodus die Ideen seines Lehrers Panaetius getreu vertreten hat. Dass übrigens διάδοχος auch in diesem mittelbaren Sinne gebraucht wird, weist Verfasser S. 19[1] nach. Bei Panaetius Tode — nach van Lynden im Jahre 112, nach Schühlein (S. 22) 110 v. Chr. — war aber Posidon noch zu jung, um ihm die Nachfolgerschaft zu übertragen (er war damals erst etwa 20 Jahre alt). Posidon dürfte 3 Jahre (113 – 110) die Vorträge des Panaetius in Athen gehört haben (S. 22).

Es ist bekannt, dass Posidon zu verschiedenen Zeiten grosse Reisen gemacht hat. Die erste dieser Reisen setzt Schühlein (S. 27) auf Grund ansprechender Vermuthungen auf 100—95 v. Chr.; auf dieser Reise berührte er nur die westlichen Länder Europas. Es ist nun sehr wahrscheinlich, dass Posidon seine Philosophenschule in Rhodus nicht gleich nach dem Tode des Panaetius errichtet hat — denn dazu war er damals noch zu jung; vgl. Schühlein S. 28 gegen Zeller —, sondern erst nach seiner Rückkehr von der ersten grossen Reise. (Die Reisen Posidon's nach Spanien, Gallien, Italien und, wie Schühlein annimmt, auch nach Egypten, interessiren uns an dieser Stelle nicht; vgl. darüber Schühlein S. 29—45.) Lässt sich nun über den Zeitpunkt, wann Posidon in Rhodus als Lehrer der Philosophie auftrat, nichts Bestimmtes aussagen, so erhebt sich jetzt die weitere Frage: hat Posidon die Schule in Rhodus nur fortgesetzt oder erst selbst neu begründet? Da Panaetius (s. o.) noch nicht in Rhodus als Lehrer gewirkt haben kann,

konnte nur noch der Stoiker Hecaton der Vorläufer Posidon's in Rhodus sein. Da aber Strabo XIV, 655 bei der Aufzählung der berühmten Männer von Rhodus Hecaton's nicht erwähnt, so sei nicht anzunehmen, dass dieser bereits die Philosophenschule von Rhodus, die nachmals so sehr emporblühte, begründet habe. Es ist vielmehr höchst wahrscheinlich, dass Posidon erst die rhodische (?) Stoa ins Leben gerufen habe (S. 46). Anknüpfend an die platonisirende Richtung seines Lehrers Panaetius soll Posidon in Rhodus eine Schule gestiftet haben, deren Aufgabe es war, die stoische Philosophie dem Platonismus entschiedener anzunähern. In Rhodus wurde Cicero Posidon's Schüler (S. 50). Hier streift der Verf. den Einfluss Posidon's auf die Schriften Cicero's, ohne denselben auch nur annähernd richtig oder gar erschöpfend zu charakterisiren. Vgl. darüber neuerdings C. Thiaucourt, les traités philosophiques de Cicéron et leurs sources grecques p. 93 f., 127 ff. u. ö. Auch was der Verfasser S. 67 [1] von dem philosophischen Verhältniss Posidon's zu seinem Lehrer Panaetius andeutet, zeugt von keiner eingehenden Kenntniss der einschlägigen Literatur, was wir ihm indess nicht verdenken, da er ja nur über die Lebensverhältnisse Posidons handelt. Und hierin hat er Dankenswerthes geleistet. Denn auch das zweifelhafte Todesjahr — nach Bake das Jahr 51 — hat Schühlein schärfer fixirt, indem er S. 67 nachgewiesen hat, dass Posidon nicht vor 47 und nicht nach 46 gestorben sein kann. Alles in Allem eine recht lesenswerthe, wohl zu beachtende Schrift, deren Werth durch eine gewisse Unbeholfenheit der Darstellung nicht herabgemindert wird.

Schmidt, Max C. P. Was schrieb Geminos? Philologus 45, 1886, S. 63—70.

Schmidt liefert hier recht eigentlich nur philologische Beiträge zu griechischen Mathematikern. Was mich veranlasst, von vorstehendem Aufsatze Notiz zu nehmen, ist seine eingehende Behandlung der Frage nach den vielbestrittenen μετεωρολογικά des stoischen Schulhauptes Posidonius. Die Ansicht, jener Posidonius dessen Meteorologie Geminos commentirt hat, sei ein anderer, älterer, aber nicht der bekannte rhodische Vertreter der Stoa, weist

Schmidt gebührend zurück. Ebenso falsch sei es, drei verschiedene Bearbeitungen der Meteorologie seitens Posidon's anzunehmen. Der Verf. gelangt zu dem Resultat: Posidonius schrieb seine meteorologische Elementarlehre, vielleicht unter dem Titel Μετεωρολογικὴ στοιχείωσις; später schrieb er ein umfassendes meteorologisches Werk Περὶ μετεώρων, dessen 3. und 7. Buch citirt werden. Dieses Werk war es, das von Geminos in eine Ἐπιτομὴ gebracht wurde.

Seneka.

1. Praechter, Karl. Die griechisch-römische Popularphilosophie und die Erziehung. (Bruchsaler Gymnasial-Programm.)

Der Titel vorliegender Schrift ist nicht glücklich gewählt. Eine griechisch-römische „Popularphilosophie" giebt es nicht, wenigstens nicht in dieser bestimmten, prägnanten Fassung, wie sie dem Verfasser vorgeschwebt zu haben scheint. Behandelt doch der Verf. in erster Reihe nur die Pädagogik Seneka's; Dion Chrysostomos und Plutarch werden nur beiläufig und nebenher besprochen. Es wäre daher weit zutreffender gewesen, diese kleine Studie, die übrigens die Lesefrüchte eines recht fleissigen und verständnissvollen Autors bietet, „die Pädagogik Seneka's" zu betiteln, zumal der Verfasser (S. 2f.) die Epikureer und die Akademie, bezw. die Skepsis aus dem Rahmen seiner Abhandlung ausschliesst, während er andererseits selbst von den Stoikern, an die er sich vorzugsweise hält, fast nur Seneka, allenfalls noch Musonius berücksichtigt, hingegen Epiktet nur spärlich benutzt und Mark Aurel gar nicht erwähnt.

Dass Zeno und Chrysipp bereits über pädagogische Fragen schrieben, nimmt der Verf. wohl an, vergisst aber hinzuzufügen, dass Zeno nach Diog. L. VII, 4 sogar ein Werk hinterlassen hat: περὶ τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας. Auch die Stellungnahme Zeno's zur ἐγκύκλιος παιδεία (D. L. VII, 32) hat der Verf. S. 23 nur flüchtig gestreift.

Als den allgemeinen Charakter der nacharistotelischen Pädagogik bezeichnet Verf. (S. 5f.) den kosmopolitischen Zug, der die nationalen Schranken durchbricht; die Erziehung soll keine eng-

herzig nationale, sondern eine allgemein menschliche sein. Selbst der pädagogische Unterschied der Geschlechter wird aufgehoben, wie dies namentlich von Musonius geschieht — (über den jetzt Wendland, quaestiones Musonianae zu vgl. ist), — der nicht abgeneigt ist, der Frau eine dem Manne gleiche pädagogische Bildsamkeit zuzuerkennen. Im zweiten Kapitel, das die Möglichkeit und Nothwendigkeit der Erziehung behandelt (S. 7—10), vermisst man eine eingehendere Bekanntschaft des Verf. mit der stoischen Psychologie und Erkenntnisstheorie. Hier musste gezeigt werden, welchen Einfluss der stoische Empirismus, der durch die πρόληψις freilich etwas eingeschränkt erscheint, auf die Pädagogik hatte. Denn in der erkenntnisstheoretischen Voraussetzung der tabula rasa, die der Verf. gehörigen Orts (S. 9) ganz übergeht, liegt offenbar die Möglichkeit und Nothwendigkeit aller Erziehung. Bringen wir gar kein geistiges Stammkapital mit auf die Welt, dann müssen wir uns ein solches erst durch Erziehung erwerben. Die Erziehung hat daher frühzeitig zu beginnen. Hier musste an die stoische Eintheilung in Hebdomaden (Sen. ep. 118, wo der Unterschied zwischen infans und pubes entwickelt wird) erinnert werden. Im dritten, „der Erzieher“ überschriebenen Kapitel (S. 10—13) wird nachgewiesen, dass nach Seneka zunächst die Eltern die natürlichen Erzieher ihrer Kinder sind. Für die reifere Jugend aber ist der Philosoph allein der einzig mögliche und zulässige Erzieher. Der Philosoph wird aber die Jugend nur aus Freundschaft und Neigung, also nicht materiellen Lohnes willen bilden. Hier konnte füglich an Rousseau's Emil erinnert werden, in welchem dem Erzieher die gleiche Aufgabe gestellt wird. Ja, man könnte einen Schritt weiter gehen. Aus dem Umstand, dass Rousseau die Schriften Seneka's häufig mit grosser Auszeichnung erwähnt (so z. B. Emil, deutsch von Fritsche, 2. Buch S. 275 u. ö.), sowie aus der Thatsache, dass Rousseau's Grundforderung der Rückkehr zur Natur auffallend mit dem Grundgedanken der stoischen Ethik: ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν übereinstimmt, liesse sich wohl auf einen nicht zu unterschätzenden Einfluss Seneka's auf die Pädagogik Rousseau's schliessen.

Beim vierten, die Anlage behandelnden Abschnitt (S. 13—15)

war wieder auf die πρόληψις, aus der jegliche Anlage entspringt, zu verweisen. Die Temperamentslehre, die der Verf. S. 14[2] nicht recht unterzubringen weiss, geht unzweifelhaft auf die εὐκρασία bei Chrysipp zurück (worüber des Ref. Psychol. der Stoa Bd. I, S. 110 zu vergl. und dazu noch Diog. L. VII, 151, ferner Stob. Ecl. II, 100 H. hinzuzufügen sind). Zweck der Erziehung ist die Hinführung zur Philosophie (S. 15). Mittel der Erziehung sind: Zucht und Unterricht. Die sittliche Gewöhnung ist ein vorzügliches Zuchtmittel. (Chrysipp freilich hatte nach Plut. St. rep. cap. 10 ein Buch gegen die συνήθεια geschrieben, was dem Verf. entgangen ist.) Zunächst sollen die Sinnesorgane geschärft und ausgebildet werden, wobei die Augen bessere Zeugen als die Ohren sind (Sen. ep. 6, 5 ist hier unzutreffender Weise S. 17[2] citirt; der Ausspruch stammt bekanntlich von Heraklit). Die Strafen sollen möglichst mild sein; körperliche Züchtigung ist jedoch nicht ausgeschlossen (S. 20).

Dass der Unterricht nur einen propädeutischen Werth hat, sofern er auf das sittliche Leben vorbereiten soll, darin stimmen alle Popularphilosophen überein (S. 22). Hingegen herrschen über die spezielle Anwendung des Unterrichts, namentlich über den Werth der ἐγκύκλιος παιδεία verschiedene Ansichten. Seneka verwirft die Dialectik, weil sie auf die Ethik keinen unmittelbaren Einfluss ausübt (S. 26). Von den „freien Künsten" lässt er einige gelten; Grammatik, Zeichenkunst und Gymnastik verwirft er hingegen ganz entschieden (S. 29).

Dion und Plutarch bewegen sich im Grossen und Ganzen nur im pädagogischen Gedankgeleise Seneka's (S. 31). Die Stellung der Poesie und Allegorese wird (S. 32) flüchtig skizzirt; die schlüpfrigen Dichter, namentlich Anakreon, sind nach Plutarch ganz auszuschliessen. Um so einseitiger wird der Nutzen der Philosophie hervorgekehrt und in den Vordergrund des pädagogischen Interesses gestellt. Die winzigen, an sich unbedeutenden pädagogischen Aperçus Lukian's hat der Verf. (S. 38f.) in ihrer Bedeutung weit überschätzt.

Die Arbeit Praechter's liefert eine dankenswerthe, von grossem Sammelfleiss zeugende, freilich nicht erschöpfende Zusammenstellung

der pädagogischen Anschauungen Seneka's. Was von den übrigen Philosophen berichtet wird, ist herzlich wenig und unbedeutend. Aber auch für die Darstellung der Pädagogik Seneka's hätten wir eine straffere Zusammenfassung und systematischere Gliederung, vor Allem aber ein Aufzeigen der Wechselbeziehungen von Pädagogik und Psychologie gewünscht.

Kreyher, Johannes. L. Annaeus Seneca und seine Beziehungen zum Christenthum, Berlin 1887 (Gaertner's Verlag) 198 S.

Es gehörte nicht geringe Ueberwindung und Selbstverläugnung dazu, 198 Druckseiten einer verlornen Sache zu widmen. Die längst abgethane Frage nach dem angeblichen Verhältniss Seneka's zum Apostel Paulus frischt Kreyher unnnöthiger Weise wieder auf. Die Abhandlung v. Baur's, Seneca und Paulus, Zeitschr. für wissensch. Theol. Jena 1858, hat diesem angeblichen Verhältniss, dessen Erdichtung zum Theil auf geflissentliches Falschmünzerthum, zum Theil auf posthume Sagenbildung zurückzuführen ist, endgültig den Todtenschein ausgestellt. Und dieser Mumie werden alle galvanischen Wiederbelebungsversuche nimmermehr zu jugendfrischem Dasein verhelfen. Dass die Tendenzsage, Seneka sei ein Schüler des Paulus gewesen, aus politischen, chronologischen, literarischen und vielen anderen Gründen eben nur eine Sage sein kann, steht heute für den unbefangenen Forscher unerschütterlich fest, und Kreyher's mehr breite, als tiefe Ausführungen werden wohl Niemand in dieser Ueberzeugung wankend machen.

Der ansprechendste Theil des Buches ist das frisch geschriebene erste Kapitel: Seneca's Leben und Charakter (S. 1—43). Wir haben es hier freilich mit keiner eigenen quellenmässigen Forschung, sondern mit einer lesbaren, flott entworfenen Zusammenstellung zu thun. Sprachliche Verstösse (S. 28 jenem Weibe, die ihm klar machte), falsche Citate (S. 3 das Glänzende [soll heissen: das Strahlende] zu schwärzen), geschmacklose Feuilletonvergleiche (S. 3 Enthüllungen nach Art der „Reichsglocke") beeinträchtigen auch in diesem Abschnitt nicht unerheblich den wissenschaftlichen Charakter des Buches. Auch kann die Ehrenrettung von Seneka's Charakter (S. 41 f.) nicht als sonderlich geglükt bezeichnet werden,

was zum Theil allerdings durch das zweideutige Wesen Seneka's entschuldigt werden mag.

Das zweite Kapitel: Seneca's Verhalten gegen Judenthum und Christenthum (S. 44—60) bietet nichts Neues. Das Resultat desselben spricht weit mehr gegen Kreyher, als für ihn. Dass Seneka die Juden gehasst, der Christen aber niemals erwähnt, beweist eben nur, dass er entweder die römischen Judenchristen mit den Juden intentifizirt, oder das erst im Entstehen begriffene Christenthum noch gar nicht beachtet hat. Denn die Anklänge in den Schriften Seneka's an das alte und neue Testament (S. 60—98) beweisen nirgends eine wörtliche Entlehnung, vielmehr nur eine mehr oder weniger scharf hervortretende gedankliche Analogie. Es ist ja ganz undenkbar, dass Seneka, der die Juden hasste und verachtete, ihre Bibel benutzt haben soll! Noch weniger konnte er das neue Testament bei der Abfassung seiner Schriften berücksichtigen, denn damals stand noch gar kein Text fest. Die plump erdichteten Briefe zwischen Paulus und Seneka wird ausser Fleury Niemand Ernst nehmen. Die künstliche Deutung Kreyher's (S. 180ff.), Augustin und Hieronymus haben andere Briefe vorgelegen, als die uns erhaltenen, ist willkürlich und geschraubt. Der Indizienbeweis Kreyher's, dass Seneca mit Paulus in persönlichem Verkehr gestanden, ist vollständig missglückt. Wie dieser Beweis geführt ist, zeige ein drastisches Beispiel. S. 197 schliesst Kreyher: Sicher ist, dass Seneka christliche Sklaven hatte. Und worauf stützt sich diese „Sicherheit"? S. 55 wird nämlich geschlossen, dass aus Seneka's Bericht ep. 24, 11 hervorzugehen scheine, diese Sklaven seien deswegen getödtet worden, weil sie Christen waren. Und diesen willkürlichen Schluss nennt der Verf. S. 197 „sicher"! Wie dieser Schluss, so ist auch die ganze übrige Beweisführung „sicher". Erwähnt sei zum Schlusse noch, dass Kreyher die das gleiche Thema berührenden Schriften von Winkler, Franke, Bryant und Dourif gar nicht kennt.

Diels, H. Seneca und Lucan. Aus den Abhandlungen der Königl. preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1886, 54 S.

Diels' Abhandlung über Seneka und Lucan ist weniger durch

ihren Inhalt, als durch ihren Titel speziell für die Geschichte der Philosophie von hohem Interesse. Wohl hat Diels mit der souveränen Sicherheit, die wir an dem Verfasser der Doxographi Graeci gewöhnt sind, den stringenten, jeden Widerspruch ausschliessenden Beweis erbracht, dass sich das zehnte Buch der Pharsalia (194—331), so weit es sich mit dem interessanten Problem der Nilschwelle befasst, fast wortgetreu an die Naturales quaestiones IV 1. 2 Seneka's anlehnt. Allein die an sich wohl wichtige Frage der Nilschwelle bietet für die Philosophie nur insoweit Interesse, als selbst ältere Philosophen — vielleicht gar schon Thales, (Diels, S. 9[2]), jedenfalls aber Anaxagoras und Aristoteles — sich mit derselben eingehend beschäftigt haben. Eine philosophische Frage ist sie darum natürlich noch nicht. Was mir aber namentlich für die Geschichte der Philosophie an dieser Abhandlung wichtig erscheint, ist der überzeugende chronologische Nachweis (S. 27ff.), dass Lucan bei der Abfassung der späteren Bücher seiner Pharsalia — die ersten 3 Bücher wurden noch in den Jahren 61—63 verfasst — die Naturales quaestiones seines Oheims in ihrem ganzen Umfange bereits gekannt und benutzt hat. Diese Thatsache ist besonders darum wichtig, weil wir dadurch auch für die übrigen philosophischen Bemerkungen, die sich in Lucan's Pharsalia zerstreut, wenn freilich auch nur recht dürftig, vorfinden, nunmehr auf die Naturales quaestiones als deren Quelle zurückweisen können.

Die Abhängigkeit Lucan's von Seneka lag freilich bei dem verwandtschaftlichen Verhältniss derselben nahe genug. Schon der literarische Mythos, wie er sich in jener Scholiastentradition kundgiebt, welche die ersten sieben Verse der Pharsalia Seneka andichtet, hat diese Beziehungen instinktiv herausgefühlt. A. Bauer, historische Untersuchungen S. 91 sprach sogar die Vermuthung aus, Lucan sei in jenem Passus seines X. Buches von Seneka nicht ganz unabhängig. Aber erst Diels hat es zur zweifellosen Gewissheit erhoben, dass Lucan hierin ganz und voll von Seneka abhängig war, so das er Einzelnes fast wörtlich übernommen hat (Diels S. 27).

Im Einzelnen bemerke ich noch, dass der Stoiker Klean-

thes wohl der Urheber jener von Lucan, Phars. X, 258f. erwähnten Ansicht sein dürfte, nach welcher die Sonne sich von den Ausdünstungen (ἀναθυμιάσεις) des Oceans nährt. Abgesehen davon, dass auch Macrob. Sat. I 23, 2 schon auf Kleanthes zurückweist (Diels S. 16[1]), ist diese Annahme an sich um so wahrscheinlicher, als ja die meisten stoischen Lehrbestimmungen über die Sonne von Kleanthes stammen, der dieselbe mit dem Gottäther identifizirt hat.

Weissenfels, Oscar. De Seneca Epicureo. (Programm des franz. Gymnasiums zu Berlin.) 1886. 38 S.

Der Titel dieses Programms verspricht doch wohl etwas mehr, als der Verfasser halten kann. Es ist ja bekannt, dass Seneka trotz seines namentlich in der Ethik rigorosen Stoizismus von Epikur doch recht häufig mit grosser Auszeichnung spricht. Aber die inneren Gründe dieser auffälligen Annäherung, auf die einzugehen Weissenfels unterlassen hat, sind wohl darin zu suchen, dass Seneka in seinem praktischen Leben, vor Allem in seinem Verkehr mit Nero dem ethischen Ideal Epikurs erheblich näher stand, als dem von ihm selbst entworfenen Bild des stoischen Weisen. In seiner Umgebung zumal dürfte es nicht wenige praktische Epikureer gegeben haben. Wohl deshalb suchte nun der geschmeidige Seneka Epikur möglichst reinzuwaschen, um den vielberufenen Epikureismus seiner Kreise in eine etwas günstigere Beleuchtung zu rücken. Mögen nun bei dieser „Ehrenrettung“ Epikurs seitens Seneka's auch andere Gründe mitgespielt haben, so war der von uns bezeichnete doch wohl der ausschlaggebende. Dieser Tendenz Seneka's entsprach es aber so recht, die schroffe Gegensätzlichkeit zwischen Epikureismus und Stoizismus möglichst abzuglätten, die Kluft zwischen stoischer und epikureischer Moral so weit angängig zu überbrücken. Diese Vermittlung betreibt aber S. nicht etwa in der Weise, dass er stoische Lehrsätze zu Gunsten Epikurs geopfert hätte, sondern umgekehrt, indem er nämlich Epikur näher an die Stoa heranrückt. Weissenfels hat kein einziges schlagendes Beispiel aufzuzeigen vermocht, nach welchem Sen. sich vom Stoizismus losgesagt und Epikur zugewendet hätte. Die Ge-

ringachtung der physikalischen Studien (S. 7 f.) hat Seneka nicht bloss mit Epikur, sondern mit der ganzen jüngeren Stoa gemein. Die einseitige Hervorkehrung des philosophischen Studiums, sowie die ausschliessliche Betonung des ethischen Moments in der Philosophie (S. 8 ff.) ist wiederum ein charakteristisches Merkmal der gesammten jüngeren Stoa, und daher wohl ein Berührungspunkt, aber keine Anlehnung an Epikur. Seine philosophische Stellungnahme zum Staatswesen, d. h. die Frage, inwieweit der Philosoph sich am öffentlichen Leben im Staat betheiligen darf — worauf Weissenfels (S. 11—16) grosses Gewicht zu legen scheint — trägt durchaus kein epikureisches Gepräge. Denn hier stand die von beiden Schulen mit geringerem oder grösserem Nachdruck empfohlene Resignation in gar zu grellem Contrast zu seiner Stellung am Hofe Nero's. Die voluptas bei Seneka hat Weissenfels S. 16—18 und S. 27—30 gestreift, aber nicht erschöpfend beachtet. Gerade entscheidende Hauptstellen, wie de ira II, 20: modica enim voluptas laxat animos et temperat, ferner de vita beata cap. 10: Tu (nl. Epikur) voluptatem complecteris, ego conpesco (vgl. noch de tranqu. an. cap. 17; epp. 5, 17, 23, 59 und besonders ep. 123, 16) sind dem Verf. wohl entgangen. Die contemplatio bei Seneka (S. 21—25) mag allenfalls an Epikur anklingen, ist aber im grossen und ganzen doch innerhalb des Rahmens der stoischen Philosophie gehalten. Wenn nun aber der Verf. (S. 25) darauf hin erst eine Untersuchung darüber aufstellt, warum Seneka trotz seiner epikureisch gefärbten Philosophie es doch vorgezogen habe, sich einen Stoiker zu nennen, so verdient diese Bemerkung keine andere Kritik, als die Worte: difficile est, satiram non scribere. Also weil der Verf. aus unzähligen stoischen Lehrbestimmungen Seneka's etwa ein halbes Dutzend herausgegriffen hat, die — wie der Verf. annimmt, aber nicht überzeugend beweist — eine mehr epikureische Färbung an sich tragen, deshalb sollte Sen. der Entschuldigung bedürfen, dass er sich nicht der Schule Epikurs, sondern der Zeno's zugezählt hat? War doch Sen. ein so sattelfester Stoiker, dass er im Gegensatz zu den platonisirenden Mittelstoikern Panaetius und Posidonius auf die alte Stoa zurückgegriffen hat!

Nach alledem darf ich die weiteren Beziehungspunkte zwischen Sen. und Epikur, die der Verf. aufzuzeigen sucht (S. 33 über den Schmerz, S. 34 f. über Tod und Unsterblichkeit, S. 37 über den Selbstmord), füglich übergehen, zumal auch diese eher gegen, als für den Verf. sprechen. So z. B. nannte Epikur den Unsterblichkeitsglauben ein Ammenmährchen (anus fatidica), während Seneka mit allem Ernst und Eifer für denselben eintrat. Es bedarf daher kaum einer ernstlichen Widerlegung des herausfordernden Titels „de Seneca Epicureo“. Nein, der salbungstriefende Frömmler Seneka, der fast auf jeder Seite seiner Schriften den lieben Gott anruft, und der dieserhalb vielfach zum Christen gestempelt wurde, war kein atheistischer Epikureer, sondern ein vollbürtiger Stoiker!

Müller, Georgius. De L. Annaei Senecae quaestionibus naturalibus. Bonn 1886, 46 S.

Diese aus der Schule Bücheler's und Usener's hervorgegangene Bonner Dissertation hat einen rein philologischen Charakter. In philosophischer Beziehung ist die vortreffliche, von grossem Fleiss und bemerkenswerthem philologischen Scharfsinn zeugende Schrift nur insofern von Belang, als die „Analecta critica“ derselben (p. 27—46) zahlreiche Lesarten bieten, die uns das Verständniss so mancher dunkel gebliebenen Senekastelle erschliessen. Auf eine Charakterisirung der Codices von Prag und Bamberg (p. 2—9) folgt die Besprechung der Codices von Berlin und Würzburg (p. 9—14). Interessant sind Müller's Untersuchungen über die Reihenfolge der einzelnen Bücher der quaestiones naturales (p. 14—26). Verf. gelangt (p. 24) zu dem Resultat, dass Sen. zunächst die Natur der Erde behandelt hat. Darauf construirt nun Müller eine Reihenfolge der einzelnen Bücher der Nat. quaest., die von der üblichen (Fickert, Haase etc.) durchgreifend abweicht. Mit Recht weist Müller p. 46 darauf hin, dass es Nat. quaest. II, 19 statt „Anaxandros ait“ nicht „Anaximandros“ heissen muss, wie Haase und Fickert unter stillschweigender Zustimmung Larisch's emendirt haben, sondern „Anaxagoras“, was bereits Gronovius, gestützt auf Arist. Met. II, 9 und die Plac. III, 3 (Aet. Diels p. 368[a]), erkannt hatte.

Gemoll, Wilhelm. Adnotationes criticae in L. Annaei Senecae epistulas morales. Kreuzburg, Gymnasial-Programm, 21 S.

Neben den Naturales quaestiones sind es namentlich die Episteln Seneka's, deren vielfach korrumpirter Text immer und immer wieder zu Emendationen herausfordert. Zu den zahlreichen, zum Theil äusserst geistreichen Conjecturen von Madvig, Haase, Fickert, Gertz und Bücheler fügt Gemoll noch einige hinzu, die recht ansprechend sind. Zunächst führt der Verf. eine Reihe von glücklichen Emendationen Früherer an, die Haase nicht ausreichend berücksichtigt hat (S. 1—3). Sodann übt er einen Akt historischer Gerechtigkeit aus, indem er (S. 3—6) von einem Dutzend gelungener Emendationen, die neuern Forschern zugeschrieben werden, nachweist, dass bereits ältere Philologen dieselben antecipirt haben. Hierauf folgen die eigenen Verbesserungsvorschläge Gemoll's, deren wichtigere ich hier heraushebe: ep. 19, 2 *priva* consilia statt *prima* consilia. ep. 19, 7 tibi *sacri* statt tibi *satis*. ep. 20, 9 *miserius* quam statt *minus* quam. ep. 23, 8 cursus languescens statt cursu languescente. ep. 30, 3 ist hinter „*hilarem*“ ein „*esse*“ einzuschieben. ep. 31, 5 ist „tuorum“ zu streichen. ep. 34, 3 ista *re omnia* constant statt ista *res animo* constat. ep. 40, 1 ist „absentiae“ zu streichen. ep. 40, 6 *credes e re* statt *non crederes*. ep. 41, 8. 9. secundum naturam *suam* vivere. Gemoll findet „suam“ unzulässig, weil nach der Stoa der Mensch nicht seiner *eigenen Natur*, sondern nur gemäss der *allgemeinen* Natur leben soll. Dieser Einwand Gemoll's ist unzutreffend, vgl. Sen. de vita beata cap. 8, de otio cap. 5, 31, ep. 5, 4 und 25, 4. Vgl. insbesondere Clem. Alex. Strom. p. 410 Sylb.: τινὲς δὲ τῶν νεωτέρων Στωικῶν οὕτως ἀπέδοσαν τέλος εἶναι, τὸ ζῆν ἀκολούθως τῇ τοῦ *ἀνθρώπου* κατασκευῇ. Das „*suam*“ bei Seneka ist daher wohl richtig. ep. 58, 15 interpungirt Gemoll: et haec autem, quae *non sunt, sunt*: *rerum* natura complectitur etc (etwas gekünstelt). ep. 58, 37 mortis *timores* statt mortis *moras*. ep. 71, 29 ubi *ergo* calamitas est statt ubi *origo* calamitatis. ep. 75, 11 *ut ambitio, ut invidia*. cum haec etc. statt ut ambitio *nimia*. actus haec etc. ep. 88, 6 liest Gemoll: *Helena. Quare tam male uti vis aetate*. ep. 88, 9 *dic* potius statt *fac* potius. ep. 89, 6 *vadit* statt *venit*.

cp. 89, 20 magnarum quondam statt magnarumque. ep. 90 statt Bücheler's ut abirent e regno liest Gemoll quam iam abire se regno. ep. 90, 26 liest Gem. in secundam numinum sortem formatae.

Mit Uebergehung einzelner unwesentlicher Emendationen haben wir Gemoll's Vorschläge, soweit sie philosophisches Interesse haben, nahezu vollständig wiedergegeben, weil sie manche Lücken des Textes glücklich ausfüllen. Dass neben vielem Treffenden einzelne Emendationen auch Misslungenes enthalten, mindert den Werth der übrigen geistvollen Kombinationen nicht herab.

Schulz, Guil. nimmt im Hermes, Bd. 21, 1886 S. 159 mit einleuchtendem Grund eine Verschiebung in der ep. 89 § 4—8 in der Weise vor, dass er § 7 in den 4. § einschaltet, so zwar, dass die Worte: sapientia est quam Graeci σοφίαν vocant, sich unmittelbar an den Satz: haec eo tendit, quo illa pervenit anschliessen. Dazu passt dann der Schlusssatz von § 4: philosophia unde dicta etc. ganz vortrefflich.

Fiegl, Aloisius. De Seneca paedagogo. Bulsani. (Gymnasialprogramm.) 21 S.

Eine kleine Blumenlese pädagogischer Gedanken Seneka's ohne eigentlichen Plan und Zusammenhang. Dazu eine ziemlich überflüssige Biographie des Philosophen (p. 4) — überflüssig deshalb, weil anzunehmen ist, dass dieser winzige Leserkreis, der sich für eine „de Seneca paedagogo“ überschriebene Schrift interessirt, nicht blos alles das kennt, was der Verf. in zwei Dutzend Zeilen über den Lebenslauf dieses merkwürdigen Philosophen vorbringt, sondern wohl noch etwas mehr. Ebenso ist die Skizzirung der römischen Pädagogik überhaupt (p. 4—6) viel zu knapp gehalten. Die nicht ohne Verständniss zusammengetragenen, zumeist in extenso reproduzirten pädagogischen Gedanken Seneka's gewähren nun wohl ein skizzenhaftes Bild dieser Pädagogik, doch fehlen noch viele markante Züge, die in der oben S. 436 besprochenen Schrift Praechter's feiner herausgearbeitet sind, so dass dieses von Fiegl entworfene Bild dagegen etwas matt und farblos erscheint.

Musonius.

Wendland, Paulus. Quaestiones Musonianae, de Musonio Stoico, Clementis Alexandrini aliorumque auctore. Berlin, 1886, Mayer & Müller, 66 S.

Die überaus günstige Aufnahme, die dieses Schriftchen allenthalben gefunden hat, verdankt es vornehmlich dem gesunden kritischen Blick und der echtwissenschaftlichen Methode seines Verfassers, eines Schülers von Bücheler, Usener und Diels. Es ist eine erfreuliche Thatsache, dass die von Diels in seinem grundlegenden Werk „Doxographi Graeci“ eingeschlagene Richtung Schule zu machen beginnt. Man wendet jetzt den Kirchenvätern immer mehr Aufmerksamkeit zu, weil sich die Ueberzeugung allmälig Bahn gebrochen hat, dass bei den Kirchenvätern noch ein ungeahnt reiches Material zur Geschichte der Philosophie aufgespeichert liegt, das freilich sorgsamster Sichtung und strenger kritischer Prüfung dringend bedürftig ist. In allererster Reihe erhebt sich die Frage, aus welchen Quellen die Kirchenväter ihre philosophischen Berichte geschöpft haben, weil von der Beantwortung dieser Grundfrage der Werth, den wir diesen Berichten beilegen dürfen, bedingt ist.

Clemens Alexandrinus galt nun von jeher als ein verhältnissmässig vorzüglicher Kenner der älteren Philosopheme. Namentlich in den Lehrsätzen der stoischen Philosophie zeigt sich Clemens besonders bewandert, indem er über einzelne feinere philosophische Distinctionen der Stoa berichtet, für welche er die einzige Quelle ist. Wir können auch den Weg angeben, der Clemens zum Stoizismus geführt hat. Nach Euseb. Hist. Eccl. V, 11 und VI, 13 war Clemens Schüler und Nachfolger des Stifters der Katechetenschule in Alexandria, Pantaenus, der vor seiner Bekehrung ein eifriger Stoiker gewesen war (Euseb. l. c. V, 19; Hieronym. virt. ill. 361). Sein Lehrer Pantaenus dürfte also Clemens mit den intimen Details der stoischen Philosophie bekannt gemacht haben.

Der Verf. machte nun die hübsche Entdeckung, dass zahlreiche Stellen aus dem zweiten und dritten Buch des Paedagogus eine auffallende Aehnlichkeit mit einigen uns bei Stobaeus aufbewahrten

Fragmenten des Stoikers Musonius haben. Einzelne Uebereinstimmungen, die Wendland p. 23—32 zusammenstellt, sind so frappant und schlagend, dass Wendland mit Recht in Musonius das stoische Modell für das II. und III. Buch des Paedagogus erblicken konnte. So weit sind nun die Beweisführungen Wendland's überzeugend. Auf weniger fester Grundlage ruht die Behauptung Wendland's (p. 36), Clemens habe aus den Λόγοις des Musonius excerpirt. Zunächst musste aber erst nachgewiesen werden, dass Musonius überhaupt ein Λόγοι betiteltes Werk hinterlassen hat, was Ritter und Zeller bestritten hatten. Dieser Beweis ist von Wendland nicht in ausreichender Weise erbracht; denn die Gewährsmänner, auf die Wendland sich stützt — Eunapius und Suidas — sind höchst bedenkliche Stützen.

Indess ist und bleibt es erwiesen, dass Musonius Quelle des II. und III. Buches des Paedagogus war, gleichviel ob Clemens nun die angeblichen Λόγοι oder eine andere Sammlung der Ansichten des Musonius excerpirt hat. Speziell für die Geschichte der Philosophie freilich ist die wichtige Arbeit Wendland's von keinem sonderlichen Belang. Denn die aufgezeigten Berührungspunkte zwischen dem Paedagogus und Musonius beziehen sich fast ausschliesslich auf den praktischen Cynismus, nicht auf die theoretische Begründung der Ethik. Der praktische Cynismus aber ist dem Kulturhistoriker wichtiger und interessanter, als dem Philosophen. Immerhin bleibt es ein Verdienst Wendland's auch um die Geschichte der Philosophie, dass er an einem eklatanten Fall die Quelle eines für die Geschichte der Philosophie so wichtigen Kirchenvaters aufgezeigt hat. (Einzelne weitere Bemerkungen über dieses vortreffliche Schriftchen findet man in meiner Recension desselben in der Berliner philologischen Wochenschrift, 1887, No. 3, S. 74—77.)

Mark Aurel.

Polak, H. J. In Marci Antonini Commentarios analecta critica, Hermes, 21, 1886. p. 321—356.

Es schwebt ein eigenthümlicher Unstern über der Schrift τὰ εἰς ἑαυτὸν des kaiserlichen Philosophen Mark Aurel. Seit den

früheren Ausgaben von Xylander, Casaubonus und Gataker, die noch in das 17. Jahrhundert fallen, ist für den so vielfach corrumpirten, an zahlreichen Stellen ganz verballhornisirten Text fast nichts geschehen. Denn die neueren Ausgaben von Schultz (1821) und Dübner haben für die Herstellung einer wirklich brauchbaren Ausgabe herzlich wenig geleistet, da Schultz textkritische Sorgfalt in beträchtlichem Grade vermissen lässt, während Dübner diesen Vorgänger einfach abgeschrieben hat.

Und so musste denn der letzte Ausläufer der Stoa, der ohnehin wegen seines barocken Stils und seiner krausen Gedankenwindungen nur schwer verständlich ist, es sich gefallen lassen, dass auch so manches Unverständliche, das nur aus dem kritischen Unvermögen seiner Herausgeber entsprungen ist, auf die Rechnung seines ohnehin schon schwer genug belasteten Conto's an geschraubten Wendungen und unklaren Gedanken gesetzt wurde. Endlich hat Joh. Stich Wandel schaffen wollen, indem er schon in seinen im Jahre 1881 erschienenen Adnotationes ad Marcum Antoninum durch viele geistreiche Conjecturen und Emendationen sich als einen berufenen Herausgeber der Meditationen glänzend ausgewiesen und bald darauf (1882) eine neue Ausgabe derselben veranstaltet hat.

Dass es nun auch diesem letzten Hersteller des Antoninischen Textes nicht ganz gelungen ist, alle Lücken treffend auszufüllen, weist Polak, bei aller Anerkennung der Leistungen Stichs, treffend nach. An mehr als dreissig Beispielen sucht Polak seine Ansicht zu begründen, dass der Text der Meditationen immer noch verbesserungsbedürftig ist. Aber Polak bietet nicht bloss feine kritische Bemerkungen, sondern auch eine so stattliche Fülle an positivem Material, dass jeder zukünftige Herausgeber der Meditationen in diesem Aufsatz reiche Ausbeute und höchst beachtenswerthe Winke finden wird. Und die Textkritik hat dem philosophischen Kaiser so viele Sünden abzubitten, dass man wohl befugt ist, an sie das Verlangen zu stellen, unter Benützung der besten Codices einen auf der vollen Höhe der gegenwärtigen Forschung stehenden Text der Meditationen zu bieten, zumal dieses merkwürdige Buch trotz oder vielmehr wegen seiner paradoxen

Gedankensprünge heute noch eine mit Recht sehr beliebte Lectüre ist.

Die Epikureer.

Kreibig, Josef. Epikur. Seine Persönlichkeit und seine Lehren, eine Monographie in populärer Fassung. Wien, Halm & Goldmann, 50 S.

Populäre Zusammenfassung der Ergebnisse eindringender Detailforschungen ist eine dankenswerthe Aufgabe, weil durch dieselbe die reifen Früchte ermüdender Einzeluntersuchungen einem weiteren Kreise in gefälliger, anziehender Form zugänglich gemacht werden können. Nur darf der populäre Darsteller nicht dem Schmetterling gleich flüchtig und ruhelos von Blume zu Blume flattern, um überall naschhaft herumzuhaschen, sondern er soll der Biene gleich das Nectarium gründlich aussaugen, um es sodann zu Honig zu verarbeiten. Der populäre Darsteller einer Wissenschaft muss meines Erachtens auf der Vollhöhe derselben stehen, damit er bei einem umfassenden Ueberblicken aller Einzelresultate seiner Wissenschaft eine feinsinnige Auslese treffen und somit mit überlegenem Tact beurtheilen kann, was er dem Verständniss eines weiteren Leserkreises zumuthen darf. Wer aber nicht auf der vollen Höhe, sondern erst auf den unteren Stufen einer Wissenschaft sich befindet, der kann unmöglich jenen freien Rundblick besitzen, der zu einer verständnissinnigen Auswahl des Passenden unerlässlich ist. Es ist darum eine wohlberechtigte Eigenthümlichkeit unserer deutschen Universitäten, dass die Doctoranden in ihren Dissertationen vorzugsweise nur Detailfragen der Wissenschaft behandeln. In Oesterreich herrscht darin eine etwas laxere Praxis.

Der Verf. vorliegender Abhandlung ist nun, nach Stil und Lebhaftigkeit zu urtheilen, ein Oesterreicher, der dem Studentenleben entweder noch angehört, oder erst seit Kurzem entwachsen ist (vgl. S. 42[2] und S. 50). Der Ton des Schriftchens ist ein etwas burschikoser; die Sprache frisch und lebendig. Auch die apologetische Tendenz des Autors, der sich (S. 48) zu der Behauptung versteigt, „Epikur verdient, für einen der edelsten Menschen und einen der grössten Geister des Alterthums gehalten zu werden“,

wollen wir ihm zu Gute halten, denn eine kleine Hyperbel ist bei einer so flotten, jugendfrischen Darstellung schon begreiflich. Dass er aber nicht ein einziges neues Moment zum Leben oder zur Lehre Epikur's beigebracht hat, ist denn doch etwas bedenklich. Auch ist ein gutes Dutzend sinnstörender Druckfehler (namentlich im Griechischen), die sich Ref. beim behaglichen Durchblättern angestrichen hat, für 50 S. doch etwas zu viel. Endlich ist es nicht richtig, dass Comte die Psychologie als „Untertheil" der Physik behandelt hat (S. 32). Die Psychologie bildet bei Comte vielmehr einen Theil der Biologie, nicht der Physik. Dies alles zusammengenommen und noch so Manches, was man vorbringen könnte, bestärkt den Ref. nur in der Ueberzeugung, dass populäre Darstellung keine leichte Schmetterlingsbeschäftigung, vielmehr emsige Bienenarbeit sein muss.

Diebitsch. Die Sittenlehre des Lucrez. (Programm Ostrowo), 1886. 18 S.

Verf. hat das Lehrgedicht des T. Lucretius Carus, sowie den betreffenden Abschnitt in Lange's Geschichte des Materialismus fleissig durchgelesen und diejenigen Stellen zusammengetragen, die sich auf die Sittelehre des Lucrez beziehen. Ganz übersehen hat Diebitsch das erkenntnisstheoretische Moment, das bei der Begründung einer Ethik von entscheidender Wichtigkeit ist. Ist ein Philosoph erkenntnisstheoretisch Skeptiker, dann muss er es folgerichtig auch in der Ethik sein. Gibt es überhaupt keine gefestete, unantastbar zuverlässige Erkenntniss — ein Kriterium der Wahrheit —, dann werden auch die ethischen Gesetze illusorisch. Darauf hätte der Verf. S. 6, wo er dieses Kriterium der Wahrheit bei Lucrez streift, hinweisen müssen. Mit Recht betont der Verf., dass die Annahme einer Willensfreiheit einen guten Untergrund für jede Ethik abgibt (das Herbeiziehen Kant's S. 2f. war nicht angebracht). Nun war es, namentlich durch Brieger's Untersuchungen, zweifelhaft geworden, ob Lucrez eine Willensfreiheit anerkannt habe. Diebitsch weist daher S. 3 nach, dass Lucrez eine „negative Freiheit" gefordert hat. Seltsamerweise knüpfte Lucrez die Freiheit an einen mechanischen Vorgang (S. 4). Es folgt eine kleine Aus-

einandersetzung über die materialistische Psychologie des Lucrez (S. 5—8). Das höchste Ziel des Menschen ist die εὐδαιμονία, aber nicht im aristotelischen Sinne, sondern die sinnliche Lust ist der oberste Werthmesser des Glücks (S. 8). Doch blieb ihm „das sittliche Gepräge der menschlichen Natur“ nicht ganz fremd, wenn er auch jede „transcendente“ Einwirkung auf den Menschen leugnet. Der Mensch ist nur von der Lage seiner Atome, nicht aber von irgend einem Gotte abhängig, wenngleich L. das Dasein der Götter durchaus nicht leugnet (S. 11). Die Natur vertritt ihm die Gottesstelle. Aber die Natur wirkt mechanisch, unbewusst, blind. Es nützt daher kein Gebet und Opfer; die Frömmigkeit besteht vielmehr darin, die Ereignisse mit Gleichmuth zu betrachten (S. 13). L. kennt keine andere Pflicht, als die Tugend, die ihm aber mit der Lust zusammenfällt. Die Lust ist jedoch nicht der frivole, sinnliche Genuss, den L. vielmehr ebenso gründlich verachtet, wie etwa ein Stoiker; es ist daher gewissermassen eine „idealisirte Lust“, auf die L. seine Sittenlehre aufbaut (S. 14). Der verfeinerte Egoismus ist das treibende Motiv der Sitte, indem er, richtig verstanden, zum naturgemässen Leben führt. Hier hätte füglich an die Stoa erinnert werden können. Die erstrebte Gemüthsruhe wird nur erreicht durch die Beseitigung des (populären) Götterglaubens und der Todesfurcht (S. 15). Die Grundstimmung des L. ist eine „pessimistische“ (S. 17). Wie diese Inhaltsangabe zeigt, bietet Diebitsch nichts Neues; die Behauptung, Lucrez sei Pessimist gewesen, ist wohl neu, aber unzutreffend. Kein Schriftsteller ist frei von momentanen Verstimmungen; aber einzelne Lamentationen als „pessimistische Grundstimmung“ zu bezeichnen, ist mindestens kühn. Ausdrücke wie „Zweckstrebigkeit“ (S. 12) sind unschöne Neubildungen.

Rusch, Paul. Lucretius und die Isonomie. Jahrbücher für class. Philologie 32. 1886, S. 777—782.

Gegen Hirzel's Behauptung (Unters. zu Cic. philos. Schriften I, 85ff.), Lucretius habe das von Cicero den Epikureern zweimal zugeschriebene Gesetz der ἰσονομία gekannt, macht Rusch manigfache Bedenken geltend, die Susemihl in einer Anmerkung zu diesem

Aufsatz im Wesentlichen theilt. Ja, Susemihl geht noch weiter, indem er die Hauptstütze Hirzel's, die Verse 529—31, als an einem ungehörigen Orte stehend bezeichnet. Sämmtliche Beweise, die Hirzel für seine Annahme beigebracht hatte, sucht Rusch zu entkräften, so dass er schliesslich, unter stillschweigender Zustimmung Susemihl's, gar bezweifelt, ob ein Gesetz der Isonomie den Epikureern geläufig oder auch nur bekannt war, ob nicht vielmehr Cicero gelegentlich hingeworfene, auf die Isonomie abzielende Aeusserungen willkürlich in ein Gesetz umgestaltet habe.

Cicero.

Salzmann, Friedrich. Ueber Cicero's Kenntniss der platonischen Schriften. (Programm Cleve) 1886, 32 S.

Vorliegende Abhandlung bildet den zweiten Theil von Salzmann's Untersuchungen über Cicero's Kenntniss der platonischen Schriften. Im ersten, im Jahre 1885 erschienenen Theil hatte der Verf. den Nachweis unternommen, dass Cicero den platonischen Staat in seinem ganzen Umfange gekannt und direct benutzt hat. Gegenüber der herkömmlichen Ansicht, als habe Cicero die Schriften Plato's nicht im Original gelesen, sondern nur aus Kompendien kennen gelernt, vertritt der Verf. — in Bezug auf die Republik Plato's mit Glück — die Annahme, dass Cicero sich eingehend mit einzelnen Schriften Plato's beschäftigt haben muss. In dieser ersten Abhandlung (S. 36–39) ist auch die genauere Kenntniss Cicero's des platonischen Gorgias wahrscheinlich gemacht. Weniger gelungen sind nun die Nachweise der zweiten Abhandlung. Hier wird zunächst (1—10) Cicero's eingehende Kenntniss des Phaedrus, sodann (S. 11—30) Cicero's Verhältniss zum platonischen Phaedon nachzuweisen, bezw. darzustellen unternommen. Beim Phaedrus könnte man die Beweisgründe des Verf. allenfalls noch gelten lassen, wenngleich sich auch hier bereits der Gedanke aufdrängt, dass die vom Verf. aufgezeigten Spuren des Phaedrus in den einzelnen Schriften Cicero's theils nicht so markant hervortreten, wie der Verf. anzunehmen scheint, theils von zu geringer überzeugender Kraft sind, als dass eine directe Bekanntschaft Cicero's mit dem Phaedrus mit zwingender Nothwendigkeit

geschlossen werden müsste. Bei seiner etwas oberflächlichen, weil hastig aufgegriffenen Kenntniss der Philosophie kann Cicero diese platonischen Stellen sehr wohl auch aus zweiter oder dritter Hand entnommen haben. Vollends die unmittelbare Benützung des Phaedon seitens Cicero's scheint mir höchst problematisch. Hier musste der Verf. zunächst eine Untersuchung über die Quellen des ersten Buches der Tuskulanen einschalten, weil nur hier eine Kenntniss des Phaedon nachweislich ist; die Tuskulanen aber sind ja bekanntlich mehr oder weniger freie Uebertragungeu griechischer Modelle. Ob nun dieses erste Buch aus einem Werk des Posidonius geflossen ist, was ich mit Corssen für höchst wahrscheinlich halte, oder ob es die Bearbeitung einer Schrift Philo's ist, wie Hirzel vermuthet, mag dahingestellt bleiben. So viel steht jedenfalls fest, dass Cicero hier nach einem Modell gearbeitet und wohl nur wenig Selbständiges hinzugefügt hat, denn die von Salzmann S. 16 angeführten an Plato anklingenden Analogien sind recht dürftig. Bearbeitete aber Cicero hier eingestandenermassen nur das Werk eines griechischen Autors, also etwa des Posidonius, dann kann er sehr wohl auch die Stellen aus dem Phaedon bei demselben Autor vorgefunden haben. Der Einwand des Verf. S. 18 u. ö., dass einzelne Ausführungen Cicero's mehr auf Plato, als auf Posidonius passen, ist nicht beweiskräftig. Denn der platonisirende Posidon wird neben seinen eigenen Gedanken gewiss auch die Plato's in seinem Werke entwickelt haben. Gern geben wir aber dem Verf. trotz unserer Bedenken zu, dass dessen Untersuchungen so viel erwiesen haben, dass die Bekanntschaft Cicero's mit platonischen Schriften eine weitergehende war, als man gemeiniglich angenommen hat.

Philippson, R. Ciceroniana. I de inventione. Jahrb. f. classische Philologie, 32, 1886. S. 417—425.

Das Resultat dieser kleinen, sehr ansprechenden Untersuchung über die Quelle des Prooemiums zu Cicero's de inventione gipfelt darin, dass Posidonius, den Cicero bekanntlich in Rhodus eifrig gehört hat, der Urheber des in der Einleitung zum ersten Buche de inventione entwickelten Gedankens ist. Der Gedanke nämlich,

die Philosophie sei Bringerin der Cultur gewesen, wird Posidon recht häufig beigelegt. Auch ist es bekannt, dass Posidon die Rhetorik gegenüber den sie verwerfenden Skeptikern kräftig in Schutz genommen hat. Näheres darüber findet man jetzt in der oben S. 425 besprochenen Schrift Striller's, p. 15f., die Philippson noch nicht vorlag.

Auch den Ausfall Cicero's (de inventione I, 8) gegen den sonst von ihm hochgeschätzten Hermagoras bringt Verf. mit Posidonius in Zusammenhang, so dass der rhodische Philosoph Cicero die Waffen zur Bekämpfung der Verächter der Rhetorik geliehen hätte. Die Schlussfolgerungen Philippson's, Posidon müsse im Prooemium Quelle Cicero's sein, erscheinen durchaus gerechtfertigt. Natürlich beweist dieses Anklingen an Gedanken Posidon's nichts für die Abfassungszeit von de inventione. Posidon's Anschauungen waren Cicero vor seiner griechischen Reise bereits bekannt, so dass wir die Entstehung des Buches nicht erst aus Notizen abzuleiten brauchen, die Cicero sich bei den Vorträgen Posidon's gemacht hat. Der Verfasser hat daher am Schlusse seines Aufsatzes mit Recht herausgefühlt, dass diese letzte Hypothese etwas gewagt ist.

Goethe, Alfred, macht ebenda S. 137f. einige Verbesserungsvorschläge zu Cicero's de natura deorum, die das philosophische Verständniss der besprochenen Stellen nicht erheblich berühren.

Deiter, Heinrich, liest Cic. de nat. deor. I § 1 statt causam et principium mit Cod. B. causa principium, indem er causa als Subject zum Verbum debeat auffasst.

Drechsler, Friedrich. Textkritische Vorschläge zu Cicero. Zeitschr. für österr. Gymnasien 37, 1886, S. 721—26.

Die Emendationsversuche des Verf. beziehen sich zwar auf die philosophischen Schriften Cicero's, bieten aber, selbst wenn sie acceptirt würden, für ein besseres philosophisches Verständniss Cicero's nichts Belangreiches. Manche dieser Vorschläge sind, auch rein philologisch betrachtet, nicht unbedenklich.

Die Neuplatoniker.

Gercke, Alfred. Eine platonische Quelle des Neuplatonismus. (Rhein. Mus. f. Philol. N. F. XLI, 1886). S. 266—291.

Gercke hat sich bereits mit seinen 1885 erschienenen Chrysippea vortrefflich eingeführt. Die dort bewiesene philologische Schulung und kritische Schärfe zeichnet auch die vorliegende Abhandlung in hohem Grade aus. Die Quellen des Neuplatonismus sind in ein so tiefes Dunkel gehüllt, dass wir für jeden Lichtstrahl, der dieses Dunkel zu erhellen geeignet ist, dankbar sein müssen. Mit Recht tadelt der Verf. (S. 267), dass man gemeiniglich an einen Einfluss des Numenius, nicht aber — was doch nahe genug lag — an eine Einwirkung der platonischen Schule überhaupt gedacht hat. Eine solche platonische Quelle für den Neuplatonismus glaubt nun Gercke in einer Schrift gefunden zu haben, die dem Comm. in Plat. Timaeum des Chalcidius und dem de fato Pseudoplutarchs zu Grunde gelegen haben muss. Zwar ist die frappante Aehnlichkeit einzelner Stellen beider Schriften dem verdienstvollen Herausgeber des Chalcidius, Wrobel, nicht entgangen, da er Pseudoplutarch zur Emendation des Chalcidius öfters heranzog. Während aber Wrobel diesen Umstand nicht einmal (in der Vorrede etwa) ausdrücklich erwähnt, zeigt Gercke (S. 270—277) überzeugend auf, dass die Uebereinstimmung die eines wörtlichen Abschreibens ist. Auch Nemesius hat in seinem Werke de natura hominum einzelne frei bearbeitete Stellen, die auf einen gemeinsamen Ursprung mit obigen beiden Schriften hinweisen (hier hätte Evangelides, Nemesius und seine Quellen, Berlin 1882 herbeigezogen werden können). Da nun alle diese drei Schriftsteller, wie der Verf. nachweist, unabhängig von einander sind, so müssen sie eine gemeinsame platonische Quelle gehabt haben. Dieser Platoniker dürfte zu Beginn des zweiten Jahrhunderts gelebt und der Richtung des Gaius etwa angehört haben (S. 279).

In einem „Vorsehung und Naturgesetz der Platoniker und der Neuplatoniker“ überschriebenen Kapitel S. 279—287 weist Gercke nach, wie die einschneidenden Lehrbestimmungen des (unbekannten) Platonikers über Vorsehung und Naturgesetz auf die späteren Neuplatoniker nachgewirkt haben. Dass dieser Platoniker auch vom

Stoizismus angehaucht ist, versteht sich im zweiten Jahrh. von selbst. Der Stoizismus war damals bereits so sehr zum philosophischen Gemeingut geworden, dass sich kein Philosoph mehr seinem Einfluss ganz entwinden konnte. Es wäre daher eine müssige Untersuchung, durch welche Kanäle der Stoizismus zu unserem Platoniker gekommen sein mag (S. 288). Waren doch fast alle Philosophen jenes Jahrhunderts und der nächsten Folgezeit von einzelnen stoischen Lehrsätzen mehr oder weniger durchtränkt.

Meyer, Wolfgang Alexander. Hypatia von Alexandrien. Ein Beitrag zur Geschichte des Neuplatonismus. Heidelberg, Georg Weiss, 1886. 52 S.

Eine Dilettantenarbeit in Stil, Aufbau und Kritik! Zwar fehlt es nicht an überhebungsvollen, geringschätzigen Urtheilen über die Vorarbeiten von Hoche und Wolf (vgl. S. 5); allein diese abfälligen Urtheile waren zur Motivirung der eigenen Arbeit nothwendig. Denn es ist in der That nicht abzusehen, wozu noch eine dritte Monographie über eine Philosophin dienen sollte, von deren Philosophie uns nicht einmal ein winziges Fragment erhalten ist. Die Berechtigung dieser dritten Monographie über Hypatia soll nun darin liegen, dass der Verf., wie er im Vorwort hervorhebt, eine philosophische Würdigung „Hypatias" versucht hat. Und diesen Versuch hält Meyer für so wichtig, dass er denselben schon auf das Titelblatt etwas selbstbewusst hinsetzt: Ein Beitrag zur Geschichte des Neuplatonismus. Untersuchen wir nun einmal, inwieweit dieser etwas prätentiöse Titel, der die Existenzberechtigung dieser dritten Monographie rechtfertigen soll, zutreffend ist.

Unter den Werken der Hypatia, die Suidas aufzählt, befindet sich kein einziges philosophisches; sie bestehen vielmehr nur in Kommentaren zu mathematischen, bezw. astronomischen Schriften (S. 34). Die einzige Quelle, die uns noch allenfalls gewisse Anhaltspunkte für die philosophischen Anschauungen der Hypatia gewähren könnte, sind die Schriften ihres Schülers und Freundes, des Bischofs Synesius von Cyrene. Bei der mangelhaften philo-

sophischen Originalität dieses Kirchenvaters, die auch Meyer S. 38 einräumt, liegt der — auch von Zeller ausgesprochene — Gedanke nahe genug, dass er nur die Anschauungen seiner Lehrerin in der Philosophie reproduzirt. Und da Synesius innerhalb des Neuplatonismus mehr die mystische Färbung Jamblich's, als die etwas klarere Denkweise Plotin's vertritt, war man auch vollauf berechtigt, Hypatia in ein näheres philosophisches Verhältniss zu Jamblich zu setzen, zumal sie ihm auch zeitlich näher stand. Dieser naheliegende Schluss ist nun zwar logisch sehr einleuchtend, aber nicht mehr neu; er wird daher vom Verf. verschmäht. Nicht zur Schule Jamblich's, sondern zu der Plotin's soll sich Hypatia bekannt haben, und worauf stützt sich diese Vermuthung des Verfassers? Plotin theilt noch nicht die mystische Weltverachtung seines Nachfolgers Jamblich; er hält vielmehr unsere Welt für so vollkommen, wie sie es als materielle Welt überhaupt nur sein kann (S. 44). Das berechtigt freilich den Verf. noch nicht, von einer „Bewunderung und Begeisterung“ Plotin's für unsere Welt (S. 45) zu sprechen. Ist nun auch von Hypatia eine solche „Bewunderung“ für unsere Welt glaubhaft überliefert? das allerdings nicht. Aber der Verf. glaubt — auf Grund welcher Urkunden verschweigt er wohlweislich — annehmen zu dürfen, auch Hypatia hätte mit Plotin diese Bewunderung für die Welt gemein, wenngleich sie dessen „mantisch-theurgische“ Richtung nicht getheilt hat (S. 45). Ausser dieser verblüffenden Analogie findet der Verf. noch eine heraus: ihre beiderseitige Stellungnahme zur Politik. Zwar wissen wir nicht mehr, wie Plotin hierüber gedacht hat, da er sich nie mit Staatsgeschäften abgab, auch wissen wir nicht, wie Hypatia über die Politik gedacht hat; aber, so schliesst der Verf., sie stand in privatem Verkehr mit politischen Persönlichkeiten (vgl. S. 16, 42 und 46) und da sei doch wohl anzunehmen, dass sie an der Politik theilgenommen hat, was bei Jamblich sicherlich nicht der Fall war. Und diese vagen Vermuthungen nennt nun der Verf. einen Beitrag zur Geschichte des Neuplatonismus!

Nicht ganz so schlimm wie mit der philosophischen Ausbeute des Büchleins steht es mit seinem biographischen Theil. Allerdings bietet sich auch hier wenig, was sich nicht schon bei Hoche

und Wolf findet. Ihr Vater war der bekannte Mathematiker Theon (S. 6f.). Die richtige Schreibweise ihres Namens ist Ὑπατία, nicht Ὑπάτεια. Sie wurde gegen 370 in Alexandrien geboren. Ihre Reise nach Athen ist eine Mythe; sie hat ihre Ausbildung in Alexandrien genossen (S. 10). Sie war Vorsteherin der neuplatonischen Schule — ein Amt, das ihr vom Magistrat übertragen wurde. Warum δημοσίᾳ nicht im üblichen Wortsinn „auf Staatskosten", sondern im Sinne von „öffentlich" genommen werden soll, wie Verf. S. 12 will, ist nicht klar; das erstere bedingt doch das letztere. Hypatia blieb unvermählt; ihre angebliche Ehe mit Isidorus ist eine auf Verwechslung beruhende Mythe (S. 19). Als Ursache des bekannten tragischen Lebensendes der Philosophin klügelt der Verf. ungemein gekünstelt den Hass des alexandrinischen Bischofs Cyrill gegen den mit Hypatia befreundeten Statthalter von Alexandrien, Orestes (S. 30) heraus. Als eine weitere Möglichkeit stellt der Verf. die Vermuthung auf, Cyrill habe Hypatia ermorden lassen, um sich an Synesius, dem Schüler der Hypatia, mit dem er „eine alte Rechnung auszugleichen hatte", zu rächen! Einer so bodenlosen Scheusslichkeit wird wohl Niemand im Ernste den Kirchenvater Cyrill für fähig halten. Aber wozu auch solche geschraubte Hypothesen? Hatte Cyrill im kirchlichen Fanatismus nicht Grund genug, den Pöbel gegen eine gefeierte Philosophin aufzuhetzen, weil sie Heidin war und Heidin blieb? Warum dem Kirchenvater noch gemeinere Motive unterschieben, als religiösen Fanatismus?

Zum Schlusse noch einige Sprachhärten: „seit je" S. 2; findet man . . . . zu lesen S. 37; solch einen, S. 40; ganz etwas anderes S. 49, und eine Stilblüthe S. 33. „Im März 415, in demselben Monat, in dem vor 37 Jahren Theon (der Vater der Hypatia) die zweite Sonnenfinsternis beobachtet hatte, da verfinsterte sich noch einmal eine leuchtende Sonne an dem Himmel Alexandrias und der Himmel Alexandrias ist seitdem finster geblieben!".

Eugenius Seidel. De usu praepositionum Plotiniano quaestiones. 77 S.

Diese Dissertation hat einen ausschliesslich philologischen Character. Sie bietet für die Philosophie keinerlei Ausbeute.

v. Kleist, H. Zu Plotinos Enn. III, 4. Hermes Bd. 21, 1886. S. 475—482.

Neben Richter und Müller nimmt H. von Kleist unter den Kennern und Interpreten der Neuplatoniker seit geraumer Zeit bereits eine bevorzugte Stellung ein. Der vorliegende Aufsatz zeigt ihn wieder als einen verdienten und verständnissvollen Exegeten Plotins. In einem einzigen Capitel der Enneade (III, 4) macht v. Kleist acht zum Theil recht ansprechende, zum Theil aber auch etwas gekünstelte Verbesserungsvorschläge, die jedoch jedenfalls dazu angethan sind, den energischen Mahnruf des Verf. nach einer erschöpfenden exegetischen Behandlung der plotinischen Schriften vollauf zu rechtfertigen.

v. Kleist, H. Zu Plotinos Enn. III, 1, Philologus, 45, 1886. S. 34—53.

In diesem zweiten Aufsatz macht v. Kleist die Probe auf das Exempel, indem er klar aufzeigt, wieviel für das Verständniss Plotins durch eine rationelle Exegese gewonnen wird. Diese etwas freie Wiedergabe der Enn. III, 1 ist mit einigen trefflichen Bemerkungen verbrämt, die ein interessantes Streiflicht auf einige von Plotin nur leise angedeutete, aber philosophiegeschichtlich höchst interessante Beziehungen werfen. Was wir bei Plato seit geraumer Zeit bereits zu thun uns angewöhnt haben, das werden wir förderhin auch bei seinem Nachtreter Plotin thun müssen: zwischen den Zeilen lesen.

Alexander von Aphrodisias.

Apelt, O. Die Schrift des Alexander von Aphrodisias über die Mischung, Philologus, 45, 1886. S. 82—99.

Die Abhandlung Apelt's ist textkritisch angelegt. Verf. geht von dem richtigen Gedanken aus, dass wir erst dann im Stande sein werden, das reichlich aufgestapelte Material in Alexander's de mixtione kritisch und historisch nutzbar zu machen, wenn wir erst einen correcten Text haben. Vorerst aber besitzen wir nur noch die Aldina und die nach derselben veranstaltete Ausgabe von Ideler, im zweiten Band seiner Ausgabe der Meteorologie des Aristoteles. Da Ideler keine Handschriften zu Gebote standen, so

liegt der Text noch sehr im Argen. Hier wird die von Bruns auf Grundlage der vorhandenen Handschriften besorgte Herausgabe der kleinen Schriften Alexander's eine empfindliche Lücke ausfüllen.

Apelt stellt nun dem zukünftigen Herausgeber der Schrift de mixtione eine stattliche Reihe von Textesverbesserungen zur Verfügung, die sich ihm ohne jede handschriftliche Vergleichung, rein aus der inneren Natur der Schrift — die sich vornehmlich als eine Polemik gegen Chrisypp darstellt — ergeben haben. Da Bruns das dankenswerthe Material Apelt's gewiss ausreichend verwerthen wird, so können wir uns ein weiteres Eingehen auf dasselbe ersparen. Auf die von Apelt in Aussicht gestellte geschichtliche und sachliche Würdigung der Schrift darf man gespannt sein. Ueberhaupt wäre es eine lockende, ungemein lohnende Aufgabe, Alexander von Aphrodisias einmal in seiner ganzen Bedeutung als Commentator und selbständigen Denker gebührend zu kennzeichnen. Denn es ist ja bekannt, eine wie hervorragende Rolle er im Mittelalter gespielt hat und welche tiefgreifende Wirkung seine unter den Arabern sehr verbreiteten Schriften auf die arabische Philosophie ausgeübt haben. Alexander muss denn doch wohl mehr gewesen sein, als ein seichter, gedankenloser Kompilator, wenn die bei aller historischen Kritiklosigkeit so scharfsinnigen Philosophen: Al Faràbi, ibn Sina, Maimonides und ibn Roschd die Schriften Alexander's in ihrem Werthe sehr hoch angeschlagen haben.

XIV.

Delle opere pubblicate in Italia negli ultimi due anni intorno alla storia delle filosofia.

Von

Felice Tocco in Florenz.

I.

Da qualche tempo gli studii di storia della Filosofia sono coltivati con amore in Italia. E se a me fosse consentito di allargare il compito mio, ben volentieri farei una rivista retrospettiva delle opere di polso apparse in questo campo nell' ultimo decennio. Ma la discretezza mel vieta, ed ai lavori più antichi non posso consacrare se non fuggevoli cenni. Comincerò dall' opera in tre volumi del Prof. Cantoni su E. Kant (1879—84), accolta favorevolmente in Germania e coronata in Italia del gran premio dei Lincei. La quale, insieme colla dotta memoria del Prof. Masci sulle Forme dell' intuizione (1879), e coi notissimi articoli del Prof. Barzellotti sul movimento kantiano dei nostri giorni, dette grande impulso al rifiorire del neo-criticismo, che ha molti seguaci presso di noi. Ricorderò anche il libro del Prof. Ferri La Psychologie de l'association (1883), scritto in francese, e premiato dall' accademia di scienze morali e politiche di Parigi, che contiene non soltanto la storia della psicologia associazionistica dall' Hobbes sino ai nostri giorni, ma benanco una critica vigorosa, e un cenno della dottrina, che secondo l'autore andrebbe sostituita a quella degli associazionisti. Nell' anno successivo (1884) fu pubblicato uno scritto postumo del rimpianto Prof. Fiorentino: Il risorgimento filosofico nel Quattrocento, frammento di un' opera

vasta, a cui il geniale scrittore attendeva da gran tempo, e che per nostra jattura fu troncata sul principio da morte inopinata ed immatura. Nello stesso anno apparve un volumetto del Prof. Masci sul Pessimismo, che sotto le modeste apparenze d' una prelezione conteneva una succosa storia, ed una fine critica delle teorie pessimistiche in Religione ed in Filosofia. Dovrei citare anche i saggi del Prof. Tarantino, e parecchi libri del Prof. Cesca sui problemi del criticismo. Ma sono già noti in Germania, ed a me tarda di venire all' argomento proprio della mia corrispondenza. Comincerò dalle opere generali, e seguirò con quelle che trattano della Filosofia greca, rimandando ad altro numero i lavori sulla Filosofia medievale e moderna.

Carlo Cantoni. Storia compendiata della Filosofia. Milano. Hoepli 1887. pp. VI—488.

È un sunto di storia della Filosofia, fatto sul tipo del manuale dello Schwegler. Forma il terzo volume del Corso elementare di Filosofia ad uso dei licei, (perchè in Italia si pretende che anche nel Liceo possa insegnarsi la storia della Filosofia). Se non che più a che ai giovani di Liceo, il Cantoni indirizza il suo libro alle persone colte, che sogliono spesso parlare e sparlare di sistemi filosofici senza conoscerne neppure uno. In un trattato, che abbraccia tutta la Filosofia occidentale da Talete allo Spencer, non si può pretendere nè molta originalità, nè scrupolosa esattezza. L'importante è che si colgano e riproducano con evidenza quei tratti, che conferiscono ad ogni sistema filosofico la sua impronta propria, e che si mostrino i nessi coi sistemi precedenti e coi seguenti. Nè il Cantoni è venuto meno all' arduo compito. È discutibile, e per parte mia lo negherei addirittura, se si possa abbracciare in un periodo unico tutta la filosofia greca dai Sofisti agli scettici; ma l' autore non ha fatta a caso questa innovazione, perchè gli pare che i diversi sistemi filosofici, platonismo, aristotelismo, stoicismo, epicureismo, scetticismo, ecletismo, benchi discordi tra loro, convengano in questo di far capo alla ragione per affermare o negare. Il qual carattere li separa dalle filosofie posteriori, che alla ragione sostituiscono l'ispirazione e il misticismo, e più che filo-

sofie greche si direbbero orientali. Sopra altri punti si potrebbe discutere, come sull' avere compreso nello stesso periodo S. Tommaso, che leva al più alto culmine la scolastica, e l'Occam che la dissolve, e sull' avere messo nella filosofia della Rinascenza non solo Bacone, ma benanche l'Hobbes. E anche qui io non sono dell' avviso dell' autore; ma ben volentieri riconosco che per certi caratteri l'Occam è più scolastico di S. Tommaso, e Bacone e l'Hobbes sentono non poco dell' arruffìo della Rinascenza. Si potrebbe notare che la divisione della Filosofia moderna in tre periodi (da Cartesio a Locke, da Locke a Fichte, da Fichte ai nostri giorni), rompe in molte difficoltà, tra le quali quella di trattare del Leibnitz, critico del Locke, prima del Locke stesso. Ma il Cantoni potrebbe rispondere che l'ordine cronologico non si può seguire scrupolosamente, e che nella storia della Filosofia trovi sempre, come notava Aristotele, degli Anassagora che sono per ordine di tempo più giovani, ma per ordine d'idee più vecchi dei loro predecessori. Si potrebbero infine fare delle critiche giuste, come ad esempio intorno alla enumerazione delle opere aristoteliche, o alla classificazione delle dottrine gnostiche. Ma questa ed altre mende non tolgono il valore del libro, il cui autore mostra in moltissimi luoghi studio diretto delle fonti, facilità di penetrare nei sistemi filosofici più ripugnanti al suo modo di vedere, grande maestria nel rilevare le idee madri dei sistemi, e sopra tutto larghezza di vedute ed equanimità di giudizio, che gli consente di rendere giustizia a tutte le direzioni del pensiero, e tenere nel debito conto così la scolastica dell' Aquinate, come il positivismo di Augusto Comte.

Vincenzo Santi, Dottore in medicina, Storia della Filosofia. Perugia 1886.

È un opuscolo di 63 pagine, dove l'autore discorre di tutta la storia della filosofia, che si può dividere, secondo lui, in cinque periodi: I. Scuole filosofiche anteriori a Socrate; II. Socrate e scuole posteriori fino a Cicerone; III. Scuole pitagoriche, cabalistiche e gnostiche e neo-platoniche e dottrina dei Padri, tra i quali primeggia S. Agostino; IV. Filosofia medio-evale o Scolastica, salita al suo apogeo con S. Tommaso d'Aquino e quindi

degenerata; V. Filosofia moderna, della quale è principe Galil(Galilei (che ha per precursore Dante Alighieri e per segua G. B. Vico!). L'opuscolo non ha valore alcuno. Basterà di questo solo, che l'unica fonte a cui attinge l'A. nell' esposizio della filosofia presocratica è il De Natura Deorum di Cicero Alla cui autorità poi aggiunge quella di S. Tommaso nel paragrafo intorno al Platonismo.

Antonio Galasso. Le idee nelle scuole filosofiche prima di Platone. Studio storico critico. Napoli. Morano 1886.

L' intendimento dell' autore non è di fare una esposizione compiuta delle filosofie presocratiche, ma di scoprirvi le tracce delle teorie idealistiche, prevalse dopo quel periodo, che l' autore stesso non ricusa di chiamare naturalistico. Ei fa sua la frase del Bergmann: essere il naturalismo presocratico un idealismo velato. Cosi per la filosofia jonica „il primo principio o sostrato di tutte le cose fu un Ente che è per sè, eterno immortale, che contiene potenzialmente tutte le forme del mondo sensibile, e questa potenzialità è la sua stessa essenza, e questa essenza è comune a tutte le cose, nelle quali da generale e indistinta, diviene particolare e distinta per il suo moto interiore. È un Ente, come si vede, di natura logica e metafisica, spirituale e materiale, insieme confuse nello stesso concetto . . . . . L'acqua, l'infinito, l'aria, essendo ciascuna quella e tutto, una e infinite cose, medesima e diversa, immutabile e mutevole, sono essenze ideali e non reali, abbozzi d'idee in cui non mancano le linee principali“ (p. 17—18).

Questo passo mostra il metodo seguito dall' autore, che è quello di una ricostruzione speculativa delle filosofie antiche, per trovarvi più di quel che manifestamente contengono. Nè gli riesce difficile per tal guisa di dare una veste affatto moderna ad un contenuto antico, e se gli opponete che di queste necessità logiche e metafisiche quegli antichi filosofi non potevano aver sentore, ei vi risponderà che dell' ente spirituale-metafisico „ebbero una nozione oscura e confusa, dalla quale mossero tutti i loro sforzi per trovar nel mondo sensibile una determinazione adeguata ad esse“ (p. 5).

Le quali nozioni, per oscure e confuse che sieno, non solo sarebbero quel che v' ha di meglio nelle dottrine presocratiche, ma racchiuderebbero altresì la cagione principale del trapasso da una ad un' altra filosofia. Così per esempio dalle contraddizioni delle scuole joniche, che vogliono trovare l'uno dove non è, nasce la scuola pitagorica, che volge lo sguardo ad altre direzioni. „I Pitagorei, dotati di maggior vigore speculativo, dallo studio delle matematiche abituati all' astrazione, dall' istituzione religiosa predisposti all' idealismo, andarono dritti a determinare, sorvolando sull' esperienza, i principii ed elementi dell' essere. Ora al di là dell' esperienza non resta delle cose altro che il valor quantitativo . . . così ogni ente, ogni qualità e relazione si ridusse per quelli a valor numerico“ (p. 19). Nè diverso è il passaggio dalla filosofia pitagorica all' eleatica. „La dottrina pitagorica, volendo esser logica, riesce necessariamente all' eleatica. Infatti nel numero non ci è niente più dell' uno, non è esso qualcosa di diverso da questo, mentalmente separabile . . . . L'uno ben può pensarsi ed esistere senza aggiungere sè a sè“ (p. 25).

Per le filosofie posteriori dei nuovi Joni, come l'Autore li chiama, questo modo di trapasso non basta, perchè essi non solo si sciolgono dalle contraddizioni, che impacciano i loro predecessori, ma risolvono un problema nuovo, quello del principio del moto. Per risolvere questo problema, Eraclito „fu indotto a concepire una sostanza che fosse essenzialmente e non accidentalmente attiva, e tale è la forza, la forza eterna e infaticabile, che muta senza posa la figura di questo mondo“ (p. 48). Empedocle „preoccupato anch' egli, come Eraclito, dall' idea del divenire, quale legge dello essere, e pur volendola conciliare coll' idea dell' Ente immobile e immutabile degli Eleatici, separò dalla materia, che diviene, la causa del divenire, la forza unitiva e discretiva“ (p. 50). Anassagora infine, visto „che il movimento e la distinzione potevano solo aver cominciamento da un ente distinto dalla massa, che esistesse per sè“, ricorse alla Mente „che opera e domina sulla materia, senza mescolarsi con essa, perchè è Mente, e della Mente è proprio l'essere in sè e per sè“ (p. 55).

Parrebbe che in questo secondo periodo non dovessero com-

prendersi gli atomisti, i quali pensano che il moto sia proprio agli atomi (p. 53), e non possono quindi proporsi il problema del principio del moto, come non se lo proposero gli antichi Jonici, che parimenti presupposero „nella sostanza un moto intrinseco“. Ma l'autore sa levarsi da queste difficoltà, tagliando fuori le filosofie atomistiche dalle altre più o meno contemporanee. „Così, egli scrive, nell' atomismo venne a morire quella tendenza filosofica, che erasi sviluppata in una ricchezza di forme sempre più elevate da Talete ad Empedocle ed Anassagora. Questi ultimi aveano separato dalla materia il principio motore e ordinatore di quella, gli atomisti lo lasciarono fuori, e si diedero a spiegare dalla stessa materia il suo passaggio dallo stato acosmico allo stato presente“ (p. 53).

Un' altra differenza tra le filosofie del primo periodo e quelle del secondo sarebbe questa secondo il nostro autore, che nel primo periodo il vero essere è come il sostrato, l' ὑποκείμενον di ogni mutamento, laddove nel secondo periodo il vero essere è la forza o le forze che su quell' ὑποκείμενον agiscono, e quel mutamento producono. „Il concetto di ente uno e immutabile, qual principio e sostrato di fenomeni mutabili e passeggieri, era stato dimostrato contradittorio. Dunque l'ordine dei fenomeni, nel quale si contiene tutto il moto e la vita dell' Universo, che non può essere un bel nulla, implica un ente di natura molteplice e mutabile. Questo fu il concetto di Eraclito, che espresse nella sostanza ignea ..... ma la sostanza ignea trasmutandosi, si sperpera e discioglie in una moltitudine fuggevole di apparenze, in cui la mente non trova un punto fermo e si smarrisce e confonde. Ci voleva dunque cotesto punto, e cioè un principio saldo, ma attivo, che operasse negli elementi inerti della materia ... e questo principio son le forze discretive e unitive ... Ma queste forze non potevano restare in aria, occorreva un soggetto, di cui fossero attività e funzioni ... E non solo occorreva un soggetto, ma che questo fosse un ente che sa quel che fa ... Tutto ciò non vide Empedocle, ma lo vide Anassagora, per cui quell' Ente fu la mente sovrana del mondo. E così patuit Dea, l'Idea ideante, che era rimasta per tanto tempo velata nei principii naturali“ (p. 60—63).

Non si può negare che l'Autore dia prova d'ingegno non comune, e mostri di conoscere bene le fonti e il lavoro principalmente tedesco fattovisi attorno. Ma dominato da un preconcetto, ei non ha posa finchè non gli riesca di torcere i pensieri altrui agl' intendimenti suoi. E così la schiettezza e la obbiettività della ricostruzione storica va in gran parte, se non del tutto, perduta.

Alessandro Chiappelli. Su alcuni frammenti di Eraclito (Saggio d'interpetrazione storica). Memoria letta nell' Accademia di Scienze morali e politiche della Società reale di Napoli. Napoli 1887.

Quattro sono i frammenti che il Chiappelli, l'autore della Interpetrazione panteistica di Platone, principalmente illustra, raggruppandovi intorno parecchi altri, che dalla spiegazione di quelli ricevono maggior luce.

Il primo frammento è l' 88 (Bywater): νέκυες γὰρ κοπρίων ἐκβλητότεροι. Il Chiappelli accetta l'acuta congettura del Teichmüller, che questa sprezzante frase sia volta contro l'uso egiziano della mummificazione, ma soggiunge che accanto al dispregio del costume egiziano vi si può scoprire ancora l' approvazione dell' opposto costume persiano dell' esposizione dei cadaveri, che si lasciavano in luogo elevato in preda ai cani e agli uccelli, costume noto ad Erodoto, ed informato a questo concetto, che il corpo, da cui è fuggito il sacro fuoco della vita, è ciò che v' ha di più impuro ed abbietto.

Il secondo frammento è il 76 (Byw.): οὗ γῆ ξηρή, ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη. Questo frammento secondo il Chiappelli non si deve intendere solo come una glorificazione del suolo natio, perchè certo la Jonia non è la regione più asciutta del mondo, ma come una critica dell' opinione egiziana adottata da Ecateo, che la terra più fortunata è quella più copiosamente bagnata dall' acqua, benefico e primitivo iddio.

Il terzo frammento è il 126 (Byw.): καὶ τοῖσι ἀγάλμασι τουτέοισι εὔχονται, ὁκοῖον εἴ τις τοῖσι δόμοισι λεσχηνεύοιτο, οὔτε γινώσκων θεοὺς οὔτε ἥρωας οἵτινές εἰσι. Questo frammento secondo il Chiappelli si divide in due parti, la prima, che è una critica dell' idolatria elle-

nica, ha un notevole riscontro nel divieto persiano di edificare immagini, la seconda parte probabilmente è volta contro la religione egiziana dove „se le anime dei pii, dei saggi, dopo molte prove negl' inferi si riunivano alla divinità . . . non si trova mai che un essere umano si consideri come disceso dalla divinità. Si ammetteva, per dirla con Eraclito, in un certo senso il processo ascensivo, non mai il processo discensivo."

Il quarto frammento è il 62 (Byw.): εἰδέναι χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνὸν καὶ δίκην ἔριν. Secondo il Chiappelli sarebbe in antitesi ad Anassimandro, secondo il quale il processo cosmico della separazione è come una ingiustizia, laddove per Eraclito la discordia è la giustizia stessa, essendo la madre seconda di tutte cose.

Di questi raffronti, ingegnosi tutti, alcuni sono più probabili, altri meno, ed il Chiappelli stesso lo riconosce. Io aggiungo che se anche fossero tutti certi del pari, non si potrebbe cavarne se non questa sola conclusione, che Eraclito conoscendo le varie costumanze e dottrine religiose in vigore al tempo suo, con libertà di giudizio critica quelle che gli sembrano meno ragionevoli. Ma questo non importa nè che la filosofia eraclitéa sia principalmente teologica, nè che l'oscuro filosofo abbia attinte le sue idee fondamentali a questa o quella intuizione religiosa.

La morale e il Diritto in Socrate. Saggio di Marco Lessona, Dottore in filosofia, professore nel R. Istituto tecnico-nautico di Savona. Roma, fratelli Bocca [Savona Tipografia Bertolotto e Isotta 1886], pp. 79.

Lo scopo di questo lavoro è di mostrare che tutte le idee etiche e giuridiche di Socrate s'informano al principio utilitario. E ingegnosamente l'Autore adduce in sostegno della sua tesi quelle stesse dottrine di Socrate, che altri porterebbe per contraddirvi. Così a pag. 19 ei scrive:

„Un' altra prova in favore del principio utilitario è la identificazione fatta da Socrate tra sapere e virtù . . . È chiaro che posto che l'utile sia la guida dei nostri atti, e posto che ognuno tenda necessariamente al proprio utile, se qualcuno fallisce, lo fa perchè non conosce bene il proprio interesse." E più appresso a

pag. 20: „Se si ammette l'utilitarismo in Socrate, la massima del conosci te stesso si mostra in tutta la sua importanza. L'esame dei nostri reali bisogni, dell' importanza maggiore o minore di questi bisogni, misurata colla stregua del maggiore o minore utile, che la soddisfazione di questi bisogni ci apporta, presuppone naturalmente una perfetta conoscenza della natura individuale."

Questa accentuazione cosi risoluta del principio utilitario vieta d'intendere alcune parti dell' insegnamento socratico nella loro nativa schiettezza. Cosi ad esempio lo Zeller avea fatto notare (II. 1.[3] 124) che talvolta Socrate, smentendo il suo razionalismo, cerca di attingere il contenuto del bene dalla legge vigente o dalla tradizione; il Lessona invece trova in questo tratto una novella prova dell' utilitarismo socratico. „Il concetto della legge implica per Socrate l'utilità dei cittadini. Questa utilità è, secondo noi, un elemento essenziale della dottrina Socratica; quindi il fondare in parte i propri atti sul costume e sulla legge non è, come mostra di credere lo Zeller, quasi l'aggiunta di un elemento estraneo al pensiero di Socrate, ma è strettamente connesso col concetto fondamentale della sua dottrina" (p. 51).

È ben naturale, data questa interpetrazione della filosofia socratica, che „l'utilità oltre che della morale propriamente detta sia per Socrate anche il cardine del dritto. La differenza sta in questo che mentre la morale socratica si può ridurre al puro utilitarismo, nel dritto, quale veniva considerato da Socrate, abbiamo un altro elemento importantissimo, il consenso dei cittadini" (l. c.). Qui avremmo il primo precursore della teoria del contratto sociale, secondo la quale gli uomini, visto che tornava loro più utile di sacrificare una parte della loro libertà per ottenere la guarentigia più sicura della parte residua, si strinsero tra loro con un vincolo sociale, e cosi nacquero le leggi o lo stato. „In questo modo il dovere della obbedienza alle leggi, veniva ad essere una forma particolare del dovere generale di mantenere i patti stipulati con un contratto tra due individui qualsiasi."

Ma in Socrate c' è qualche cosa di più e di meglio. Benchè nella vita greca, come nota giustamente il Lessona, le lotte e gli antagonismi di classe fossero meno vivaci, che non tra noi, e nella

ristretta cerchia dello Stato-città, che comprendeva per giunta i soli uomini liberi, il conflitto degl' interessi più facilmente andava composto, pure anche in Grecia poteva darsi il caso che l'utile dello individuo fosse in aperta lotta con quello della comunità. E il caso si verificò due volte in Socrate stesso. La prima, quando nel consiglio dei 500 il suo utile personale lo consigliava di cedere ai clamori del popolo, che voleva condannati gli strateghi Trasillo ed Erasinide, e l'utile o diremo meglio il bene dello Stato gl'imponeva di resistere. La seconda, quando condannato ingiustamente a bere la cicuta, poteva, calpestando le leggi del suo paese, sottrarsi colla fuga al suo destino. Nè l'una nè l'altra volta Socrate prestò l'orecchio alla voce del suo tornaconto personale, e benche sentisse di non meritarla, scontò la pena in omaggio all' inviolabilità della legge. Un uomo, alla cui mente brilla una cosi alta idealità, non è nè può essere un utilitario nel senso come l'intende il nostro autore.

II.

R. Pasquinelli. La dottrina di Socrate nella sua relazione alla morale ed alla politica. Estratto dalla Rivista italiana di Filosofia. anno I. vol. II. Roma. 1887.

Meno unilaterale è questo studio del Prof. Pasquinelli, secondo il quale „il primo scopo di Socrate fu di combattere i sofisti, che riempivano la testa dei giovani più stimabili, e degli uomini più grandi del suo tempo, di una moltitudine di principii perniciosi e di sottigliezze inutili che corrompevano il loro cuore. Strappare la gioventù ai sofisti per strappare il governo ai demagoghi; colpire col ridicolo questi mercanti di eloquenza e di immoralità, riconciliare il senso comune e la filosofia, guarire per la sola ragione tutti i mali, che egli attribuiva ad un uso intemperante e depravato della ragione; riaffermare per la virtù e per il governo dei migliori la grandezza di Atene, che l'indisciplina politica avea scosso, fu la missione che egli diceva inspirato dagli Dei ed alla quale consacrò tutta la sua vita“ (p. 10). Idee non nuove, ma giuste e felicemente espresse. Non è cosi chiaro il modo come

l'Autore riesca a scagionare Socrate dall' accusa di piegare al determinismo. „Secondo le nostre idee moderne, egli dice, questa dottrina socratica (dell' identità del sapere colla virtù) condurrebbe inevitabilmente alla negazione del libero arbitrio ed al determinismo. Noi però non dobbiamo giudicare Socrate dal punto di vista delle nostre idee. Secondo Socrate il concetto avea un valore diverso da quello che ha per noi moderni . . . e per conseguenza il sapere doveva avere (per lui) un valore pratico, ed il concetto doveva dare al tempo stesso l'indirizzo all' operare" (p. 21). Ma non per questo, aggiungo io, l'operare sarebbe stato meno necessario.

Secondo il nostro autore Socrate sarebbe stato il primo e forse l'unico dell' antichità che abbia glorificato il lavoro manuale, e cita un luogo dei memorabili, dove è detto: „è meglio esercitare un mestiere che essere a carico dei suoi, e di vivere nella miseria e nell' oziosità". Ma io credo che qui Socrate intenda di parlare di quei mestieri o lavori, che i greci non credevano indegni di un uomo libero. E contro l'osservazione dell' A. si potrebbe addurre l'Economico di Senofonte IV. 2, dove Socrate parla in tono spregiativo delle arti manuali.

Prof. Sante Ferrari. L'Etica a Nicomaco in relazione alle dottrine greche anteriori e al pensiero moderno. Mantova 1887.

Il lavoro è diviso in due parti, la prima intitolata: Di Aristotele e il pensiero etico anteriore presso i Greci, comprende sei capitoli, ove toccate per sommi capi le idee dei presocratici che si ripercuotono nell' etica aristotelica, si fa di questa una esposizione succinta e, direi quasi, frammentaria. La seconda parte, intitolata la morale aristotelica e il pensiero moderno, comincia nel capitolo primo dall' accennare a qualche coincidenza tra l'etica aristotelica e la positivistica dei nostri giorni: nel capitolo secondo torna da capo all' esposizione dell' etica aristotelica, per riprendere poi nel terzo e quarto capitolo l'interrotta comparazione. L'orditura del libro, come si vede, non è felice, abbondano le ripetizioni anche dentro lo stesso capitolo, nè più scarse sono le spezzature e slegature. Con tutto questo il lavoro del Prof.

Ferrari non manca di pregi per la copia di osservazioni acute, attinte ad uno studio lungo ed amoroso del suo soggetto. Nei primi capitoli il Ferrari non si diparte dallo Zeller, e al pari di lui crede che prima di Socrate vi sono delle idee morali, ma non una teoria metodicamente costruita, e connessa col resto delle dottrine filosofiche, checchè ne pensi lo Schneidewin. Apprezza giustamente la Sofistica, e non solo nella prima generazione di Sofisti, ma benanche nella seconda trova idee feconde, come ad esempio la distinzione tra dritto naturale e positivo che risale ad Ippia, e il detto di Alcidamante: ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας ὁ θεός. In Socrate sull' orme dello Zeller rileva le incertezze nella determinazione del contenuto del bene, ed intende il δαιμόνιον nel senso di tatto pratico, che mette in confronto colla virtù dianoetica detta nella Nicomachea sagacia o buon senso (p. 35).

Non nasconde i difetti delle scuole socratiche più opposte come la cirenaica e la cinica, ma e nell' una e nell' altra rileva con compiacenza qualche tratto pregevole (p. 42, 45). Ammette nella etica platonica le due tendenze opposte, l'ascetica e l'estetica, ma crede si possano bene conciliare senza dire il come (p. 50). Di Aristotele il nostro autore non è sempre sicuro di avere colto l'intimo pensiero. Cosi nella vexata quaestio della libertà del volere, che ci tratta in tre luoghi differenti (p. 68, 115, 128), e intorno alla quale avrebbe potuto trarre partito dai liter. Fehden del Teichmüller, che ci conosce e cita, scrive in questo modo: „Eccoci ricondotti a quel modo di considerare la cosa che abbiamo proposto nelle prime pagini di questa sezione. Senonchè non si potrebbe ad oltranza sostenere che questo sia proprio il concetto d'Aristotele: talora sebbene ciò intervenga di rado, direbbesi che ei propenda ad affermare qualche diverso principio. Per certo ei non preclude dappertutto il varco a contrarie sentenze. Ma se conviene starsene alle conclusioni che scaturiscono luminose dallo intero sistema, sembra plausibilissimo il credere che nella libertà ei si figurasse lo spirito agire per cause interiori sì, ma in ogni caso per fatti antecedenti" (p. 115). Il pensiero d'Aristotele non è sempre coerente, ma l'esposizione che ne fa il nostro autore è più perplessa dell' originale medesimo. Ed in un altro punto,

ancor più delicato, si potrebbe fare la stessa osservazione. Intendo dire del fondamento stesso dell' Etica, della Teoria dell' obbligazione. Talvolta pare che Aristotele abbia „ben distinto l'essere dal dovere, e il carattere proprio della morale riferito alla natura dello spirito“ (p. 125). Talvolta pare invece che „sulla obbligazione Aristotele non si pronuncia, e al suo tempo certe quistioni non erano per anche discusse“ (p. 127 cfr. 132).

Il paragone dell' Etica aristotelica colla moderna non è fatto metodicamente. Egli mette in confronto l'etica aristotelica con quelle dello Spencer, del Kant, dell' Herbart, dello Schopenhauer, ma nel suo libro manca così una classificazione di queste diverse etiche, come una ricerca del perchè non ostante le divergenze loro si debbano comprendere nella denominazione complessiva di etica moderna. Ciò non pertanto anche in questa seconda parte non mancano raffronti ingegnosi, e profonde vedute. Così per esempio è notevole il confronto tra Aristotele e Spencer a pag. 124: „La ὄρεξις τοῦ μέσου, che entrata dalla Metafisica del Greco nella sua morale, vi serve di pernio al trattato delle virtù, prelude a quella legge necessaria dell' evoluzione: la tendenza a uno stato d'equilibrio.“ Meno concettoso, ma più vero è il confronto tra Aristotele e Kant a p. 111: „La virtù è l'abito dell' operar bene, che rende perfetto e facile l'atto buono . . . Aristotele qui è d'altro avviso che Kant, il quale ripone la virtù nello sforzo della volontà per conformarsi al dovere, Aristotele accenna a sforzi ed a lotte nel parlare dell' ἐγκρατής, ma non li ritiene, nonchè necessari, possibili nel vero virtuoso. Gli è che i due filosofi non miravano allo stesso punto, Aristotele parla della moralità già svolta e perfetta, Kant della moralità militante.“ Prima di finire voglio citare anche questo paragone tra Aristotele e Rousseau: „È naturale e quindi necessario, che lo stato ci sia, ma che abbia questa o quest' altra forma è conseguenza almeno in parte d'un libero patto, onde le relazioni tra cittadini par che esistano per una convenzione (VIII. 12. 1 = ϑ. 14, 1161.b.15). Vediamo anticipatamente conciliati Rousseau ed il naturalismo, e in questa conciliazione, ragionevole e opportuna, invocarsi forse per la prima volta il contratto a spiegare la genesi dello stato“ (p. 134).

Costantino Triantafillis. Della filosofia stoica e dei vantaggi da essa recati all' umanità. Venezia 1886. pp. 24.

È una conferenza tenuta presso l'Ateneo veneto, ove non solo non è nulla di nuovo, ma anche quel vecchio e trito, che l'autore riferisce, è incompleto e male ordinato. Nella chiusa l'A. dice che gli Stoici sono „non solo i precursori, ma . . . i primi seguaci del Cristianesimo". E adduce queste due ragioni, buone per lui solo: „Primo che tutta la terminologia della nuova religione rispetto alle cerimonie di essa ed ai dignitari, è composta di greche parole . . . . . Secondo . . . che il cristianesimo non fu in principio accettato che da quelle popolazioni, presso le quali le dottrine della filosofia stoica erano più diffuse, cioè tra i greci e i romani."
